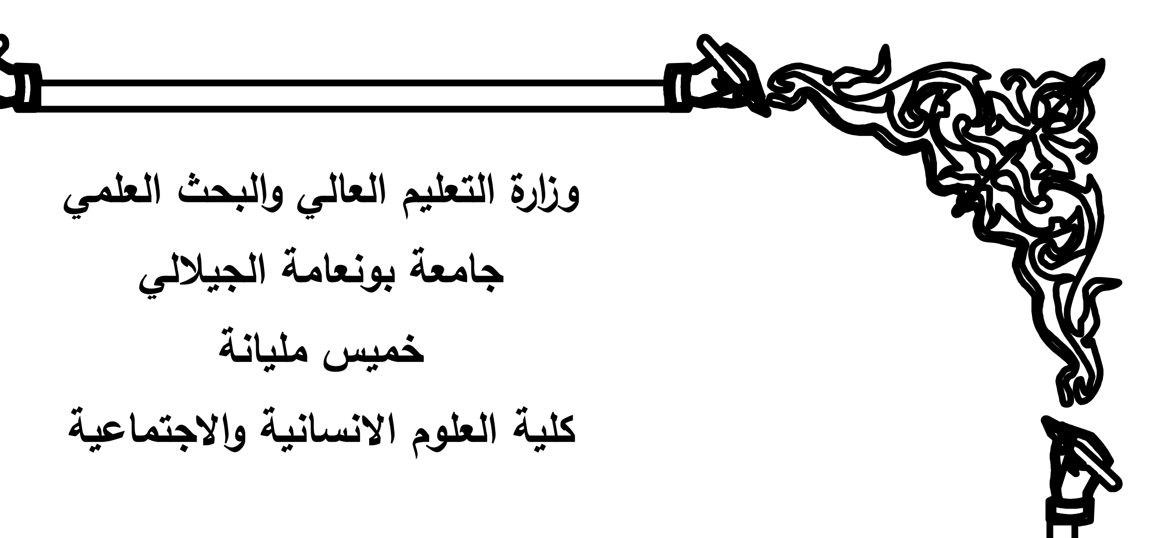


وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة بونعامة الجيلالي

خميس مليانة

كلية العلوم الانسانية والاجتماعية

تخصص: فلسفة عربية

مذكرة تخرج لنيل شهادة ماستر

بعنوان



إعداد الطالبة: الأستاذ المشرف:

صالح جميلة   واحك مراد





يارب علمني أن أحب الناس كلهم كما أحب نفسي

وعلمني أن أحاسب نفسي كما أحاسب الناس

وعلمني أن التسامح هو أكبر مراتب القوة

وأن الإنتقام هو أول مظاهر الضعف.

يارب ولا تجعلني أصاب بالغرور إذا نجحت ولا باليأس إذا أخفقت

بل ذكرني دائما أن الإخفاق هو التجربة التي تسبق النجاح.

يارب إذا أعطيتني نجاحا فلا تأخذ تواضعي

وإذا أعطيتني تواضعا فلا تأخذ إعتزازي بكرامتي

وإذا أسأت يا رب إلى الناس، فامنحني شجاعة الإعتذار

وإذا أساء إلي الناس فامنحني شجاعة العفو

"آمين يا رب العالمين"



تشكر

بسم الله الرحمان الرحيم

عملا بقوله تعالى:« فاذكروني أذكركم واشكروا لي ولا تكفرون»

الآية: 152 سورة البقرة

الحمد والشكر لله عز وجل الذي رزقني من العلم ما لم أكن أعلم وأعطى لي

الإرادة والقوة لبلوغ هذا المستوى وأعانني على إتمام هذا العمل المتواضع.

وعلي أن أشكر أهل الفضل لفضلهم عملا بقوله صلى الله عليه وسلم:« ولا يشكر الله من

لا يشكر الناس»

أتقدم بجزيل الشكر إلى الوالدين الكريمين اللذان حرصا على تربيتي أحسن تربية وعلى

تعليم لبلوغ أعلى المراتب جزاهم الله خيرا، كما أني أشكر ذا الفضل علي زوجي عمار مصطفى

وأدعو الله أن يحفظه.

كما نشكر الأستاذ المشرف: واحك مراد على رسالتي الذي لم يبخل علينا بتوجيهاته القيمة

بالإضافة الأستاذ مخوخ الذي رافقنا في هذا العمل.



إهداء

أهدي ثمرة السنوات العديدة من الدراسة إلى من قال فيهما الرحمان

«واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل ربي إرحمهما

كما ربياني صغيرا» صدق الله العظيم

إلى أعز ما في الوجود إلى من كافحت من

أجل تعليمي "أمي" حفظها الله وإلى أبي حفظه الله تعالى.

وإلى أعز ما أملك في هذه الدنيا زوجي وشريك حياتي

عمار مصطفى والذي كان محفزا لي في مشواري

الدراسي حفظه الله، ولا أنسى البراعم الصغيرة ماريا روزا،

واسكندر ياسر رعاهم الله وخاصة إلى أختي

سليمة وفقها الله، وإلى كل إخواني كبيرهم وصغيرهم

خاصة البرعم عبد القادر.

وإلى كل طلبة قسم الفلسفة.

وإلى كل من وسعتهم ذاكرتي ولم تسعهم مذكرتي

وأدعو الله أن يكون هذا العمل في ميزان حسناتي



المقدمة

يقال ان الفلسفة لا تحقق معناها الا اذا اثارت استفزالدى القارئ/المستمع ذلك انها ليست معرفة تؤول الى السكون والسكينة لأنها ليست بدين يقدم معرفة خلاصية وليست بعلم يقدم نتائج نهائية الفلسفة لا تكون كذلك الا اذا حققت استفزازا واثارة وتوتر بل ان الفكرة الفلسفية الطامحة هي التي تستطيع اثارة اسئلة جديدة على مستوى الذين يتوجه اليهم الخطاب ... ومن المؤكد ان اهم إشكاليات الفلسفة المعاصرة هي اشكالية الحقيقة وقد يتضمن كل حديث عن الحقيقة توترا وذلك من حيث المسافة التي يجب ان تشغلها ما بين المطلق أو الثابت لعله منذ القديم شغلت لعبه الحقيقة المفكرين والفلاسفة والسياسيين والفنانين كيف لا وهي مرتبطة بالوجود الانساني ذاته شملت كل فكر من حيث الحقيقة المطلقية والنسبية، وبين الحقيقة التقريبية والحقيقة الدقيقة، بين الحقيقة اليقينية والحقيقة الترجيحية أو الإحتمالية أو الإحصائية، وبين الحقيقة الكلية والحقائق الجزئية، بين الحقيقة المادية والحقيقة الصورية، بين الحقيقة العلمية والحقيقة الفنية وبين الحقيقة الذاتية والحقيقة الموضوعية، ومن خلال هذه التمييزات الحقيقة تساعدنا على معرفة مستويات الحقيقة وتظل كلمة الحقيقة سامية ونبيلة وسيظل البحث عن "الحقيقة" يوقظ حماس الإنسان ونشاطه وليس من السهل الخوض في إشكالية الحقيقة، لأن الوقوف عند تاريخ الفلسفة يوحي بوجود تنوع في التناول والتحديد وهذا أمر قد يدفع إلى تصور كل حديث عن الحقيقة باعتبارها حديثا عن حقائق، وبالرغم أن الشكاك المذهبيين لا يعترفون بوجود الحقيقة، فإن ذلك لم يثن جهود الفلاسفة والمفكرين عن التأمل في قيمة الحقيقة وطبيعتها وسماتها ومميزاتها، فإشكالية الحقيقة مرت من عصر إلى عصر ومن فيلسوف إلى فيلسوف وتعد الحقيقة من أهم المفاهيم الفلسفية الشائكة التي إنشغل بها الفكر قديما وحديثا، ومازالت الحقيقة تفرض نفسها على الباحثين والمفكرين والفلاسفة سواء كان ذلك في الشرق أو الغرب، وهذا نظرا لقيمتها الأخلاقية التي يقوم عليها البناء الاجتماعي من أجل تحقيق الفضيلة وتحصيل السعادة الكبرى عاجلا أو آجلا، أو لقيمتها الوجودية التي بها تتم معرفة الخالق والمخلوقات، أو لقيمتها المعرفية الضرورية لتقدم العلم والفنون والآداب والتكنولوجيا، بغية تحقيق الرقي والإزدهار والتقدم، والرفع من مستوى الإنسانية ماديا ومعنويا، كما نرى في الفكر العربي المعاصر وذلك مع المفكر لمغربي الدكتور عابد الجابري (1935-2010) في كتابه بنية العقل العربي، أن الفلاسفة كانوا يحصرون الحقيقة في البرهان العقلاني بينما المتوصفة كانوا يحصرونها في العرفان الوجداني والمعرفة الذوقية واللدنية في حين نجد أن أهل الظاهر يحصرونها في البيان وظاهر النص، بينما علماء الكلام من معتزلة وأشاعرة وماتريدية وشيعة وخوارج ومرجئة يعتمدون على آلية الجدل والحجاج والبيان للوصول إلى الحقيقة، إذا الفكر العربي المعاصر ساهمت في تشكيله نخبة من

المثقفين والمفكرين العرب الذين أنتجوا مجموعة من المعطيات على رأسها الواقع العربي، ومن أبرز المفكرين في الفكر العربي المعاصر: محمد أركون، محمد عابد الجابري، علي حرب، حيث كانت لهذه النخبة بصمة في هذا الفكر من خلال أبرز المشاريع والإسهامات الفكرية للقيام بالواقع العربي، ومن أهم المفكرين الذين كانت لهم أبرز الإسهامات في هذا الفكر المفكر اللبناني **"علي حرب"**والذي هو موضوع بحثنا متخصصين في إشكالية الحقيقة عنده، وتظهر أهمية إسهاماته في تلك الكتب التي دونها من خلال إبراز فكره وفلسفته وهذا الفيلسوف(علي حرب) معروف بعلمانيته وحداثيته وعلى الرغم من عدم إتباعه منهجا علميا في النقد والفلسفة فلقد تمكن من التأثير في الكثير من الناس وأصبح له أتباع يروجون أفكاره ويعيدون نشرها، ويوظف علي حرب مكتسباته المعرفية والمنهجية في أعماله وكتاباته، وكانت لهذا الفيلسوف جملة من الكتب في انسياق الفكر العربي. وعليه يمكن طرح الإشكال التالي:

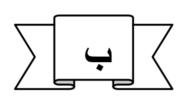
ما أهم الإسهامات الفكرية عند علي حرب؟ وما مفهوم الحقيقة عند علي حرب؟ وما موقفه منها؟ وهل كان لها تأثيرها في الفكر العربي المعاصر؟

وهنا نجد أنفسنا في إشكالية مهمة في الفكر العربي المعاصر، وهذا في تلك الأفكار التي حاول المفكر علي حرب تجسيدها وتخليدها في الفكر العربي ومن أهم **الأسباب التي دفعتنا إلى إختيار الموضوع** هو أنه موضوع معاصر وراهن وحديث الساعة.

– تكمن الرغبة في دراستنا لهذا الموضوع إلى المزيد في التعرف على طبيعة الموضوع وذلك للزيادة من إثراء معارفنا في حقل التخصص.

– ومحاولين إثراء الحقل الفلسفي ولو نسبيا من زاوية موضوع الحقيقة في الفكر العربي المعاصر ودورها كفاعل أساسي يساعد في بلورة الفلسفات، بالإضافة إلى حداثة الموضوع في الفكر العربي المعاصر ومحدودية الدراسات والأبحاث في هذا المجال والذي تلقى اهتمامات كثيرة من خلال الدارسين لهذا الفيلسوف وذلك لارتباطه بالواقع العربي.

– إن أهم ما جذبنا لاختيار هذا البحث هو أنه موضوع عالجه العديد من الفلاسفة وأنه موضوع قابل التطور والتغير، وتظهر أهمية هذا الموضوع أنه يستحق الدراسة ومحاولتي في هذا البحث إبراز أثر اسهامات هذا المفكر إلى الأجيال اللاحقة، وأظن الأفكار التي جاء بها كان لها صدى في الساحة الفلسفية وعلينا أن نلفت الإنتباه حول هذا الموضوع قصد نيل الإهتمام بهذا الفيلسوف وبطبيعة الإشكالية المطروحة تمس الإنسان المعاصر، وعليه كانت دراسة جادة في هذا البحث وهذا بالإعتماد على المنهج النقدي، والمنهج المقارن والمنهج التحليلي التاريخي.



ومن أهم الصعوبات التي واجهتني في إجراء هذا البحث:

– عدم التوفر على الكم الكافي من الدراسات حول الفيلسوف علي حرب والتي تخص الموضوع المطروح بالرغم من توافد كتبه إلا أنه تقل الدراسة حول هذا المفكر اللبناني.

– عدم تحفيز الأساتذة على هذا الموضوع المطروح باعتباره أن هذا الفيلسوف لم تكن له فلسفة ولم يكن هناك مرحلة تعرف ما بعد الحداثة.

وطبعا لضرورة المنهجية قمنا بتقسيم العمل إلى ثلاث فصول مع مقدمة وخاتمة والتي كان فيها أهم الاستنتاجات المتوصل إليها، أما في **الفصل الأول** بعنوان ماهية الحقيقة ويحتوي على ثلاث مباحث، المبحث الأول: مفهوم الحقيقة، أما المبحث الثاني: أنواع الحقيقة ومقاييسها، والمبحث الثالث والأخير: التاريخ الفلسفي للحقيقة، وذلك بالتقيد بالتسلسل التاريخي للفلسفة أولها: النزعة السوفسطائية (الجدل) وثانيها أفلاطون (نظرية المثل) وأخيرا أرسطو (المنطق) وخلاصة، أما **الفصل الثاني** مفهوم الحقيقة عند علي حرب والذي تناولنا فيه أربع مباحث، وما جرى في تفصيل هذه المباحث: المبحث الأول تخصصنا في شرح ما بعد الحداثة ومبادئها بطبيعة علي حرب حداثي وانتقلنا إلى تغير الحقيقة من الحداثة إلى ما بعد الحداثة (النسبية)، أما المبحث الثاني مفهوم الحقيقة عند علي حرب وموقفه منها (الحقيقة المطلقة)، المبحث الثالث مجالات لحقيقة (القراءة، الذات الواقع)، المبحث الرابع إجراءات الحقيقة، والمبحث الخامس الإنفتاح على الأفق الرحب لما بعد الحداثة عند المفكر اللبناني علي حرب وخلاصة الفصل. أما **الفصل الثالث** بعنوان نسبية الحقيقة ويحتوي على ثلاث مباحث، المبحث الأول بعنوان النسبية عند الليبراليين، المبحث الثاني النسبية عند البراجماتيين، المبحث الثالث النسبية عند علي حرب، خلاصة، خاتمة.



الفصل الأول:
ماهية الحقيقة

تمهيد:

ليس من السهل تعريف الحقيقة لاختلاف معناها من تصور فلسفي غلى تطور فلسفي آخر ومن مجال إلى مجال آخر، ومن ثقافة إلى ثقافة أخرى، ولهذا فليس غريبا إذا كانت القواميس تعرض علينا شريطان من التعاريف المتعددة.

المبحث الأول: مفهوم الحقيقة

أولا: الحقيقة

الحقيقة في اللغة: ما أقره في الإستعمال على أصل وضعه، والمجاز ما كان ضد ذلك، وحقيقة الشيء خالصة، وكنهه ومحضه وحقيقة الأمر يقين شأنه وحقيقة الرجل ما يلزمه حفظه والدفاع عنه. (1)

تطلق عند اللغويين على الماهية أو الذات، فحقيقة الشيء ماهيته أي مابه الشيء هو هو، فكون الإنسان عاقلا (أو ناطقا) يمثل حقيقة الإنسان وبتعبير آخر فقولنا بأنه حيوان ناطق يختلف عن قولنا بأنه كائن ضاحك الأول يعبر عن جوهر الإنسان، والثاني يعبر عن صفة عرضية. (2)

إصطلاحا: مابه الشيء هوهو كالحيوان الناطق باعتبار تحققه حقيقة وباعتبار تشخصه هوية ويقطع النظر عن ذلك ماهية. (3)

- أما الحقيقة في إختلافاتها في الشمية:

الفرنسية:

الحقيقة= la verité= le realité

الانجليزية:

الحقيقة = truth

اليونان:

الحقيقة عند اليونان تقابلها alethia= un niddenness

الهند: emeth

اللاتينية:veritas

الحقيقة = trustwortniness= petiability

والحقيقة **عند الفلاسفة** عدة معان:

عند الصوفية تكون الطريقة والحقيقة مفهوم التصوف، أولها تعني السلوك الصوفي والأخرى تعني المعرفة الكشفية التي هي ثمرة التي ثمرة له، وقد تسمى حق اليقين، الذي هو عبارة عن فناء

---

(1)- جميل صليبا،المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، د.ط، سنة 1982م، ص 475.

(2)- الموقع الإلكتروني الموضوع (الحقيقة وأنواعها):
www.onefd.edu.dz

(3)- مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، د.ط،2007، ص ص 282-283.

العبد في الحق تعالى والبقاء به وشهود أو حالا لا علما فقط، ويقسم بعض الصوفية الحقيقة ثلاثا: حقيقة مطلقة فعالة واحدة واجبة الوجود هي الحقيقةالإلاهية، وحقيقة منفعة قابلة للوجود من الحقيقة الإلاهية هي حقيقة العالم وحقيقة أخرى جامعة بين الإطلاق والتفنيد والفعل والإنفعال. [1]

أ/ هو مطابقة التصور أو الحكم للواقع. فالحقيقة بهذا المعنى إسم لما أريد به حق الشيء إذا ثبت والتاء فيه للنقل من الوظيفة إلى الإسمية، قال ديكارت:«إن الأحلام التي نتخيلها في النوم لا تحملنا أبد على الشك في حقيقة الأفكار التي تحصل لنا في اليقظة».[2]

ب/ تطلق الحقيقة على الشيء الثابت قطعا ويقينا نقول هذه الشهارة مطابقة للحقيقة وهذا الرجل سيتر الحقيقة ومن قبل ذلك أيضا قولهم للحقيقة التاريخية. [3]

ج/ هي الماهية أو الذاتفحقيقة الشيء ما به الشيء هوهو كالحيوان الناطق، الإنسان بخلاف الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الإنسان دونه، وقد يقال أن ما به الشيء هوهو كالحيوان الناطق للإنسان بخلاف الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الإنسان دونه، وقد يقال مابه الشيء باعتبار تحققه حقيقة وباعتبار تشخصه هوية مع قطع النظر عن ذلك ماهية، قال إبن سينا:« إن لكل شيء ماهية هو بهاما، هوهو وهي حقيقته بل هي ذاته» وقال أيضا:«فإن لكل أمر حقيقة هو بهاما هو» وقال "القرابي":«الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر، ونحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص واللوازم والأغراض ولا نعرف الفصول المقومة لكل منها»[4].

د/ هو مطابقة الحكم للمبادئ العقلية، قال "ليبنز": «متى كانت الحقيقة ضرورية أمكنك أن تعرف أسبابها بإرجاعها إلى معان وحقائق أبسط منها حتى تصل إلى الحقائق الأولى» والحقائق الأول هي الأوليات والمبادئ العقلية.

الحقيقة صورة (véritécopie): نظرية تقرر أن الحقيقة هي المساواة بين العقل والأشياء بحيث يستطيع العقل أن يقرر أن ما هو موجود وأن ما ليس موجود فهو غير موجود. [5]

الحقيقة قانونا (vérité code): نظرية تقرر أن الحقيقة في داخل أفكارنا ولا نعرف إلا بتلازمها المنطقي وهذه النظرية أثر من آثار العلم الرياضي.[6]

---

(1)– مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص283.

(2)– جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 476.

(3)–جميل صليبا، المعجم الفلسفي ، ص 475.

(4)– جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص 403.

(5)–مرجع سابق، ص 404.

(6)– مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص282 .

الحقيقة نجاحا (véritésucces): نظرية تنادي بأن الحقيقة هي كل ما من شأنه أن يؤدي إلى نتيجة مرضية عملا وفكرا موضوعات سواء كانت مفترقة أو مجتمعة تحت إسم كل واحد. [1]

الحقيقة نحو المناطقة والرياضيين: هي الأمر الممكن في العقل أي الذي لا يتخلله تناقض، أو بتعبير آخر هي مطابقة النتائج للمنطلقات، لا بل هي عند بعضهم المنطلقات ذاتها، لأنها تمثل المبادئ التي تجبر العقل على الإلتزام بها، قال "لايبنتز": «متى حتى تصل إلى الحقائق الأولى» والحقائق الأولى هي الأوليات والمبادئ العقلية[2]

وفي بعض إصطلاحات الفلاسفة، الحقيقة هي الكائن الموصوف بالثبات والمطلقية (الله والخير) مع قطع النظر عمن سواه ويقابله الإضافي أو الظاهر أو النسبي، وليس من السهل إدراكها.

أما بالنسبة إلى الحقيقة عند **البراغماتيين:** هي الفكرة الناجحة أو النافعة أو الفرضية العلمية التي تحققها التجربة، بالنسبة **للماركسيين** هي مطابقة الفكرة للشيء أو هي المعرفة المعبرة عن الوجود الموضوعي وتقاس قيمة الحقيقة عندهم بدر جة مطابقتها للحاجات العلمية، وعلى قدر ما تكون الحقيقة مطابقة لها بالفعل تكون أثبت أو صدق، علاوة على هذا الوجود يبين هي تجلى الواقع المدرك حيث يتصور الشيء كما يشاء في حرية تامة، وبحيث تكون حقيقته ذاتية ونسبية وتاريخية، فالحقيقة إذن هي نتيجة فعل لا معنى لا بالنسبة إلى الفرد إلا إذا كونها بنفسه. [3]

الحقيقة عند **"نيتشه"** هي مجرد أوهام وأخطاء مقيدة في خدمة تيار الحياة المتدفق من جهة. أما بالنسبة **"لهيدجر"** جوهر الحقيقة "الحرية".[4]

فإذا كانت الفلسفة المعاصرة بعنوانها الكبير متجاوزة للميتافيزيقيا وذلك لرفض المنطق الثنائي الأرسطي يعني رفض الأساس الذي إنبنت عليه الحقيقة، وهذه الأخيرة لم تعد ثمرة للبرهان والحجاج ولا نتيجة لتأمل العقلي الصرف والخلوات الطويلة، كما أقر ذلك فوكو معالجة الحقيقة وفق منطق الإختلاف والإنطباقوتتحد الحقيقة داخل هذا المنطق وفق التصورات الآتية:

فالحقيقة عند "نيتشه"و هم، وعند "فوكو" سلطة، وعند "باشلار" خطأ مصحح، وعند "فرويد" لاشعورية وعند "ويليام جيمس" الحقيقة مصلحة، وعند "هايدغر" الحرية.

---

[1]–مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص 283.

[2]–الموقع الإلكتروني:

www.enefd.edu.dz

[3]–جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص 479.

[4]– محمد سبيلا،وعبد السلام بنعبد العالي، **الحقيقة**، دار توبقال للنشر، ط2، سنة 2005، ص 119.

إذا داخل هذا التصور يتم معالجة مفهوم الحقيقة باعتبارها حقائق نسبية تاريخية منفتحة على مكان يعتبر لا حقيقة مثل الخطأ والوهم وفق اللحظات الآتية نيتشه:الحقيقة "أوهام نسيت أنها كذلك"

فالحقيقة في نظر نيتشه ليست سوى تمثلات وأخطاء أكثر مكنها حقائق، فالمعرفة الإنسانية ليست معرفة موضوعية أكثر منها معرفة مرتبطة بحاجات الإنسان البيولوجية والأساسية في نظره، المعرفة لا تقدم لنا معرفة بالأشياء وا إنما سلطة عليها هكذا يصبح العقل باعتباره الوسيلة الأساسية للوصول غلى لحقيقة، فنيتشه يدعوا إلى حقيقة بيولوجية تستمد أساسها من النفع الحيوي للإنسان، وتتأسس على الأصل الجسدي للخطاب متجاوزا للحقيقة المنطقية التأملية المجردة وهكذا أصبحت الحقيقة في نظره مجرد حكاية مادامت وهم أو مجموعة أوهام.

– فنتشه يطالب بتهديم عالم الحقيقة واجتنابه من جذوره لأنه يلخص أخطاء العقل البشري إعتمادا على منهجه الهدم أو التهديمي، فاعتبار الحقيقة مطابقة للواقع هو تصور كاذب ومزيف يخفي وراءه حاجات الإنسان الضعيف والسلبي إلى السلم.

– رؤية نتشه للحقيقة لا تنفصل عن رؤيته العامة كفلسفة حربية أو التفلسف بضربة مطرقة كما يقال فالحقيقة عند نتشه ليست سوى عملية أسست الظواهر وتنظيمها للفوضى، فإذا الحقائق عنده كأوهام صنعها كائن مزور مادام أن هناك كائن لغوي.

لو تسعى للبحث حول مفهوم الحقيقة وتحديد مصطلح الحقيقة فهذا الفيلسوف الفرنسي (لالاند) يحدد مفهوم الحقيقة في خمس دلالات هي: [1]

* الحقيقة خاصية كل ما هو حق.
* الحقيقة هي القضية الصادقة.
* الحقيقة هي ما تمت البرهنة عليه.
* الحقيقة هي شهادة الشاهد الذي يتكلم كما رآه أو سمعه.
* الحقيقة هي الواقع.

الحقيقة في دلالتها الفلسفية كما حددها "لالاند" في معجمه الفلسفي باعتبارها خاصية ما هو حق وهي القضية الصادقة وما تمت البرهنة عليه وهي شهادة الشاهد، وهو ما يعني إعتبار الحقيقة هي الواقع لا الذي يمكن الشك فيه يكتسي تعريف لالاند للحقيقة طابعا وصفيا حيث جمع أغلب

[1]– www.enefd.edu.dz

التصورات حول مفهوم الحقيقة رغم تباينها وبالمعنى في تعريف لالاند وإستحضار التقابلات داخل مفهوم الحقيقة مما يفرض علينا إقامة حوار ومباحث فلسفية مع هذا المفهوم رغبة في فهم فلسفي دقيق وما يعني ضرورة الإنتقال إلى المساءلة الفلسفية حيث يصبح السؤال الفلسفي هو العنصر الإستراتيجي لهذه المساءلة.

أما بالنسبة "للفهم الإجتماعي" للحقيقة فيجدد هذا المفهوم في اللسان العربي من الفعل "حق" وهو الشيء إذا ثبت واستقر وتحمل الحقيقة معنى الثبات والإستقرار حيث يصبح الحقيقي في المجال المنطقي والمعرفي فالحقيقة هي الصدق واليقين، واللاحقيقة هو المجاز من داخل هذه التقابلات يفرض علينا ضرورة المعالجة الفلسفية.[1]

[1]– www.enefd.edu.dz.opcit.

المبحث الثاني:أنواع الحقيقة ومقاييسها

1- أصناف الحقيقة: فمن خلال التعاريف التي سجلناها، ويمكننا على العموم إستشقاق الحقيقة ويمكننا تصنيفها إلى ثلاثة محاور وعليه يمكن طرح الإشكال التالي: **ما هي أصناف الحقيقة؟**

***حقائق مطلقة:** وهي أقصى ما يطمح إليه الفيلسوف أو الحكيم أو بعدما يستطيع بلوغه عن طريق العقل أو الحدس.

يميز أفلاطون بين عاملين: عالم الأشياء وعالم المثل، الأول يشكل مادة إدراك حواسنا، فهو لا يتوقف عن التحول، وقابل للفناء، والثاني عالم وراء الأشياء وهو خاص بعقول الموهوبين، ولا تدركه الأبصار التي في الأجساد. وفي هذا العالم يعاين الفيلسوف سلسلة من المثل الخير المطلق والجمال المطلق وللدائرة الكاملة ونماذج كل نوع: الحصان النموذج و المدينة الفاضلة. إنه لعالم دائم وخالد، هو عالم الحقيقة، وما عالم الأشياء سوى أشباح وظلال، و على حقيقة مطلقة في السلم مثال: الخير، ويليه الجمال والأشكال الهندسية من دائرة ومثلث والفضيلة الأخلاقية تستوجب التخلص من عالم الفناء بحثا عن الحقيقة المطلقة في العالم الفوقي. والحقيقة المطلقة عند أرسطو تكمن في المحرك الذي لا يتحرك يقصد بالمحرك هذا الله، يتساءل كيف بدأت الحركة، فكيف تمت هندسة الكون الواسع بأشكال لا نهاية لها؟ وهو لا يقبل إمكانية أن تكون الحركة بلا بداية، فلا بد من أن يكون للحركة مصادره إذا أردنا ألا نعطس في رجوع لا نهائي، يجب أن تقوي الإيمان بالله المحرك الأكبر، ولكنه هو نفسه لا يتحرك وهو كائن غير مرئي لا يتغير كائن تام وأبدي، إنه السبب النهائي للطبيعة والقوة الدافعة للأشياء وهدفها، إنه باختصار صورة العالم و مبدأ حياته. [1]

***حقائق نسبية:**

وهنا نقتصر الحديث على الحقائق العلمية، على الرغم من أن هناك بعض الفلسفات التي تنظر إلى الحقيقة على أنها تابعة لعوامل ومؤشرات. إن الحقيقة في المجال العلمي عبارة عن قوانين علمية تعبر عن العلاقات الثابتة بين الظواهر، تضع الثابتة بين مزدوجتين، لأنها علاقات لا تكتسي صفة الثبات إلا في شروط معينة ضمن التصور النيوتوني لنظام مجالات المعرفة، أصبحت الحقائق العلمية تقريبية، وخاصة مع ظهور النظرية النسبية العامة لآينشتاين. [2]

---

(1)–الموقع الإلكتروني:
www. enefd.edu.dz

(2)–محمد سبيلاوعبد السلام بنعبد العالي، **الحقيقة**، ص 228.

***حقائق ذوقية:** وهي الشعور الذي يستولي على المتصوف عند بلوغه الحقيقة الربانية المطلقة فهو يستقي علمه من الله رأسا، وذلك عن طريق الحدس، ولقد أخذ الصوفية المتفلسفة يستهدفون إنطلاقا من القرن الثالث للهجرة الاتحاد بالله عن طريق العناء، كما هو عند أبي يزيد البسطامي أو عن طريق حلول الله في مخلوقاته فيما ذهب إليه الحلاج، أو عن طريق إلتقاء وجود الخالق ووجود المخلوق إثباتا لوحدة الوجود، فيما يقول محي الدين بن عربي، ولا يتم ذلك إلا بمجاهدة النفس وليس بعناء البحث في الحقيقة للاهوتية وتوكيد تعاليمها بمنطق العقل، كما يعقل الفلاسفة الكلام واللاهوت، وتنسجم الحقيقة الذوقية بنور يشرق في النفس من مصدر يقوم وراء العقل والعلم عند أهله، يجيء عن طريق الحدس أو الذوق أو الكشف أو العيان) الذي يقابل البرهان العقلي عند الفلاسفة والمتكلمين، والغاية في كل الحالات، الإتصال بالله إتصالا مباشرا تتحقق به السعادة الكاملة والحقيقة الدنية تجيء بارتفاع حجاب الحس المرسل بين القلب واللوح المحفوظ من هذا النبع، نقيض المعرفة ليقينية حيث يكون الله والمخلوقات حقيقة واحدة هي علة نفسها ومعلولة لنفسها، كما قال إبن عربي، والسعادة تتحقق عند الفلاسفة بمجرد إتصال الحكيم بالله دون إندماجه في الذات الإلاهية.[1]

حقائق بين المطلق والنسبي: وهي حقائق فلسفية، إلا أنها تستهل مصداقيتها من الواقع الإجتماعي، والنفسي التأملي ويميز البعض في مجال التصنيف أيضا بين:

الحقيقة المادية: وهي التطابق بين الحكم وماهو كائن وهو تطابق تصادق عليه التجربة، إلا أن هذا النوع من الحقيقة يتغير لأنه بالإمكان وصفه بالموضوعي أو بالنسبي أو بالذاتي حسب نظرية المعرفة التي تتبناها[2]

الحقيقة الصورية: هي تصديق نتائج نظام فرضي إستنتاجي، وهذه الحقيقة مستقلة عن مضامين القضايا لتطابقه مع قوانين العقل، وفي هذه الحالة تكون الحقيقة حقيقة التوافق، وهي حقيقة قبلية لأنها لا تتوقف على الصرفة والقبلية والتي تسمى بالحقائق التحليلية، هذه الحقائق ضرورية ولا تضيف لنا شيئا عن العالم، والحقائق المستخلصة من التجربة وهي الحقائق التركيبية. [3]

---

(1) –www. Enefd.edu.dz

(2) –www. Enefd.opcit.

(3) –www. Enefd. Opcit.

إذا الحقيقة الصورية والحقيقة، فالحقيقة الصورية هي إتفاق العقل مع نفسه بلا تناقض وهي موضوع المنطق الصوري. أما الحقيقة المادية فهي إتفاق العقل مع الشيء الواقع ماديا كان أو نسبيا كالحقيقة الفيزيائية والحقيقة النفسية وهي ما تناولته العلوم التجريبية. (1)

أما بالنسبة "لحقيقة الواقعية" هب الوجود ذهنيا كان أو عينا نقول إن العالم الخارجي حقيقة واقعية، أي وجود مستقلا عن وجود المدرك إذا قلنا إن الحقيقة هي إتفاق العقل مع الوجود الخارجي وقعنا في الإلتباس لأنك لا تستطيع أن تتصور الحقيقة مستقلة عن العقل من جهة وعن الوجود الخارجي من جهة أخرى. حتى تقارن بعد ذلك بينهما وتقول أنهما متفقان. (2)

الحقائق الأبدية: هي المبادئ ألو القوانين المطلقة المحيطة بجميع الموجودات وهي نقيض عن العقل الإلهي وتنعكس عن العقل الإنساني فتقربه من الله، قال ديكارت:" إياك وأن يخطر ببالك أن الحقائق الأبدية تابعة للعقل الإنساني أو لوجود الأشياء وأن هذه الحقائق تابعة لإرادة الله، فهو وحده الذي سن الحقائق وزينها وثبتها منذ الأزل.

إذا كل إتجاه أو مذهب ينشد حقيقة بدلائل وبراهين للأخذ بها إلا أننا نجد تعارض وتصالب في الأراء وذلك في موقف أي حقيقة فالحقيقة النسبية تختلف عن الحقيقة المطلقة والمادية تختلف عن الميتافيزيقية فكل حقيقة تسعى أن تتجسد على أرض واقع الإنسان.

الحقيقة الميتافيزيقية: وهي التي ترتقي من فرضية إلى شروطها، تقتضي وجود مرجعية أنطولوجية موجودة في ذاتها، وفي هذه الحالة نميز بين الحقيقة المطلقة والحقيقة النسبية. (3)

حقيقة إعتقاد ورأي: وهي حقيقة قضية تطابق مع مجموعة من المعتقدات السابقة الوجود أو هذا النوع من الحقائق المرتبطة بثقافات الناس ويسمى عادة نوع الحقائق المحكمة أو المتماسكة(4).

وعليه مذهب أفلاطون هو أن المطلق لا علاقة له بالعالم الحسي ولا يمكن بلوغه بوسائل حسية، فلا يكفي أن نبحث في الواقع الحسي حتى نضمن لنا إمكانية الوصول إلى ما هو مطلق لأن المطلق يوجد في عالم فوق او راء العالم الحسي، والفيلسوف هو وحده يستطيع بعقله وحدسه بلوغ ذلك بتجرده من الواقع الحسي المعتبر وبسعي طويل وجهد جهيد، وعليه المطلق لا يتجلى

---

(1)–جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص 486.

(2)–مرجع سابق، ص 486.

(3)– www-oujacity.net.

(4)– www-oujacity.ibid.

في الواقع الحسي، إن المطلق أي مثال الخير يشبه نور الشمس ولا تدركه عيون الجسم وإنما تدركه عيون الروح والعقل. وما هو حقيقي هو الواقع الحقيقي.

والفيلسوف علي عرب حدث حول الحقيقة المطلقة وذلك باعتبارها أن الحقيقة ليست مطلقة، بل هي مقيدة بشروط إنتاجها وطرق إقرارها، مرهونة بهوية الذين يحكمونها وينطقون أو يدافعون عنها.

بيد أن العقائدي برهن الحقيقة بشروطها وينسبها إلى أهلها، أي إلى طائفة من الطوائف، أو مذهب من المذاهب، أو قوم من الأقوام، أو شخص من الأشخاص، لا ليقول بنسبيتها ومشروطيتها، بل هو على الضد من ذلك، يعتقد أن الحقيقة هي نهائية ولا جدال فيها، إذ هو يشترطها بكتاب يؤمن بقدسيته، أو يبشر بعصمه عن الخطأ، أو بتقليد بسيط به وحده سبل الهداية والنجاة، أو بأدلوجة يرى أنها تتعالى على الواقع والتاريخ، أو بنسق فكري يفسر من خلاله كل شيء. [1]

- في حين لو توجهنا إلى بحوث العلماء لوجدنا معظم العلماء يسعون الحقائق النسبية، فلكي يكون العلم مطلقا أي نهائيا، لا بد أن يكون تاما، ولكن عليها لا يكون كاملا مطلقا في أي مسألة لا يمدنا إلا بحقائق تقريبية وهذا ما أكده كلود برنار.

2-مقاييس الحقيقة:

إن مقاييس الحقيقة تابعة لطبيعة هاته الحقيقة ومجالاته وفلسفة أصحابها، إذا كالمقياس مطابقة العقل للتجربة يعتبر المؤشر الأهم في الميدان العلمي، فإن الوضوح أو البداهة هو ميزان التناسب لمعرفة الحقيقة الفلسفية، وإذا كان مقياس الحقيقة المطلقة هو الكائن الأكمل الذي ليس كمثله شيء وإذا كان مقياس الحقيقة لدى البراغماتيين والنفع، ولدى الوجوديين هو الذات البشرية، فنجد مقاييس الوضوح لدى العقلانيين، والنفع لدى البراغماتيين والوجود لذاته لدى الوجوديين ونذكر منها ما من المقاييس:

- **مقياس الوضوح (الحقيقة المطلقة):** لقد ذهب بعض الفلاسفة أمثال ديكارت وسبينوزا إلا أن الحكم الصادق يحمل في طياته معيار صدقه وهو الوضوح الذي يرتفع فوق كل شيء، ويتجلى هذا في البديهيات الرياضية التي تبدوا واضحة وضرورية بذاتها. [2]

---

[1]- علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1994، ص 108.

[2]- wwwenefd.edu.dz

لقد كانت أول قاعدة في المنهج الذي سطره ديكارت أن لا يقبل أبدا شيئا على أنه حق ما لم يتبين بالبداهة أنه كذلك، وقد إنتهى ديكارت إلى قضية مشهورة: أنا أفكر إذن أنا موجود، وكان له قول في هذا لاحظت أنه لا شيء في قولي: أنا أفكر، إذن أنا موجود. وعليه بين ديكارت أن الأشياء التي نتصورها تصورا نافع الوضوح والتمييز، وهي صحيحة كلها.

وفي هذا المعنى، يرى سبينوزا أنه ليس هناك معيار لحقيقة خارج عن الحقيقة، فهل كما يقول يمكن أن يكون هناك شيء أكثر وضوحا ويقينا من الفكرة الصادقة يصلح أن يكون معيار للحقيقة وتعطي مثال من الواقع فكما أن النور يكشف عن نفسه وعن الظلمات، كذلك الصدق هو معيار نفسه ومعيار الكذب.[1]

– **مقياس النفع (الحقيقة النسبية):** وذهب بعض أقطاب البراغماتية أمثال بيرس، وجيمس إلى أن الحكم يكون صادقا متى دلت التجربة على أنه مفيد نظريا وعمليا، وبذلك تعتبر المنفعة المحك الوحيد لتمييز صدق الأحكام من باطلها يقول الأول إن الحقيقة تقاس بمعيار العمل المنتج أي أن الفكرة خطة للعمل أو مشروع لع وليست حقيقة في ذاتها، ويضيف الثاني: أن النتائج أوالآثار التي تنتمي إليها الفكرة هي الدليل على صدقها ومقياس صوابها، يقول جيمس: إن كل ما يؤدي إلى النجاح فهو حقيقي، وإن كل ما يعطينا أكبر قسط من الراحة وما هو لصالح لأفكارنا ومفيد لنا بأي حال من الأحوال، فهو حقيقي، ويقول أيضا: الحق ليس التفكير الملائم لغاية، كما أن الصواب ليس إلا الفعل الملائم في مجال السلوك. [2]

– **مقياس الوجود لذاته:** يرى الوجوديون مع سارتر مجال الحقيقة الأولى هو الإنسان المشخص في وجوده الحسي، وليس الوجود المجرد كما في الفلسفات الكلاسيكية وحقيقة الإنسان هي في إنجاز ماهيته. لأنه في بداية أمره لا يملك ماهية، فهو محكوم عليه بأن يختار مصيره ولكنه أيضا محكوم عليه بأن يموت، والحقيقة الأولى التي يجب التركيز عليها هي ممارسة هذه التجربة التي تجمع بين الحياة والموت، وما ينتج عنها من محن القلق والألم وثقل المسؤولية.[3]

غير أن إرجاع الحقيقة كلها إلى الوضوح يجعلنا نلجأ إلى معيار ذاتي للحقيقة قد تحس بأننا على صواب في أحكامنا على أساس البداهة والوضوح، ولكن قد يحدث أن يقف أحدنا بعد ذلك على خطئه، وقد يحدث لأحدنا أن يرى بديهيا ما يتوافق مع ميوله واتجاهاته الفكرية، فالوضوح في هذه

---

[1]– www.enefd.edu.dz

[2]– www. enefd.no.opcit.

[3]– www. enefd. Opcit.

الحالة ليس هو محك الصواب، وإنما توافق القضية المطروحة لميول الفرد وآراءه هو الذي جعلها صحيحة واضحة، إنه مقياس ملتحم بالحياة السيكولوجية الذاتية، وحتى البديهيات الرياضية قد ثبت اليوم، أن الكثير منها يقوم على إفتراضات.

– أما بالنسبة إلى معيار النفع يمكن القول (أن القضية التي ليست لها آثار علمية، لا يمكن أن تكون صحيحة أو حقيقية) عنده قضية خاطئة ففي هذه الحالة نكون مضطربين إلى عدم قبول القضايا التي ليست لها نتائج علمية.[1]

* إن مجال الحقيقة أوسع مما ذهب إليه الوجوديون، فليس من باب طلب الحكمة التمرد على قيم الحياة الإجتماعية من أجل التمرد ولا هجران الفكر المجرد من أجل الفوضى في التأمل في الذات الشاعرة، إن الإنسان كائن إجتماعي له حقوق وعليه واجبات، فالحقيقة الشيء يسعى إليها الوجوديون فهي تعاني من القيد: الذات من جهة والشعور بها من جهة أخرى.

---

[1] - www. enefd. Opcit.

المبحث الثالث: التاريخ الفلسفي للحقيقة

تشكل الحقيقة أساسا لا غنى عنه للفلسفة بصفة عامة كما أنها تشكل مناط تفكير كل فيلسوف ولا نعرف فلسفة لا تنطوي على تحديد موقف صاحبها من الحقيقة، فالحقيقة اداة ووسيلة كما أنها غاية في الوقت نفسه بالحقيقة يزداد الإنسان إلتصاقا بالواقع سواء كان واقع معيشي أو واقع مجاوزا له ومفارق، فالحقيقة يعرف الإنسان نفسه، ويعرف العالم من حوله ومن ثم يعرف ربهوا إذا تحققت الحقائق على هذا النحو يجعل الحياة أكثر يسرا ومعقولية.

وارتباط الحقيقة بالثبات والإستقرار في المنظور اللغوي وأحيانا ترتبط الحقيقة بما يتجاوز الإنسان على إعتبار أن الحقيقة من إختصاص الخالدون الآلهة أو إنصاف الآلهة كما في التصور اليوناني وأن تكون الحقيقة هي الثبات والإستقرار واللاتغير، معناه أن يكون الواقع حقيقيا بقي أنه ثابت وغير متغير لكن واقع الحال يثبت دينامية الواقع وتغيره وإن لم يكن بصورة دائمة ومن هنا تتأسس الإشكالية الأساسية على إرتباط الحقيقة بالواقع وتأطيره هذه الإشكالية من خلال الإنفتاح على الإرث الفلسفي وفق تسلسل تاريخي كإختيار بيداغوجي.

1- **السوفطائيون الجدل (the sophists)**: إتخذت هذه النزعة التدريس كحرفة السوفسطائيين مأخوذة من "سوفرس" ومعناه الحكيم وإهتمت هذه النزعة بالحياة العلمية دون الفلسفة النظرية التي تبحث عن الحقيقة الخالدة. فالفكرة أو المحور الأساسي الذي دارت حوله فلسفة السوفسطائيين وهي العبارة المشهورة "الإنسان مقياس كل شيء" حيث أن الفلاسفة قبل السوفسطائيين كانوا يفرقون بين الحس والعقل ويفرقون ما يدرك بالعقل وما يدرك بالحس، ومنهم الفلاسفة الإيليون فقالوا إن الحق يدرك بالعقل أما الحواس فغشاشة وخداعة حيث أن الحس خاص بكل شكل والعقل عام عند جميع الناس، فإحساسي أنا لا أستطيع أن أنقله إلى غيري، أما بالنسبة لسوفسطائيين فقد أنكروا هذا ورفضوه بحيث أن ليس هناك وجود خارجي مستقل عما في أذهاننا، فلم موقف في الحقيقة "ما يظهر شخص على أنه الحقيقة يكون هو الحقيقة له"[(1)] وفي تحليل هذه العبارة فإذا إختلفنا نحن كأشخاص في رؤية شيء ما فما أراه أنا حق بالنسبة لي، وما تراه أنت حق بالنسبة لك، إذا لا يمكن القول أن هناك خطأ بل يستحيل وجود الخطأ لأن جميع الناس على حق وصواب وهذا ما حاول إثباته "بروتاجوراس" في

[(1)]- أحمد أمين، زكي نجيب محمود، <u>قصة الفلسفة اليونانية</u>،مطبع دار الكتاب المصرية القاهرة، ط 2، 1935، ص99.

نظريته فيمكن إستخلاص موقف برتاجوراس أن المعلومات التي تصل إلينا إنما تصل عن طريق الحواس وإدراك الحواس مختلف عند الناس حيث كل واحد له الحق.

إذا النزعة السوفسطائية تنكر الحقائق الخارجية إنكار، فالإنسان هو مقياس كل شيء، ولا توجد هناك حقيقة في الواقع الخارجي مستقلة عن الإنسان. ومجدوا الإنسان وأعطوا له الحرية في الرأي والإعتقاد وفيما يرى. ولم يأخذوا بالعلم على أنه المعرفة الحقيقة ولم ينكروا لقيمته الذاتية ولا إعطاء إعتبار لفطرة العقل الغني تدفعه لطلب الحق. ومن أهم رواد النزعة السوفسطائية "بروتاغوراس" (450) وكان له إسم الكتاب "الحقيقة" وهو من أصحاب عبارة:«الإنسان مقياس الأشياء جميعا، هو مقياس وجود ما يوجد منها ومقياس لا وجود ما لا يوجد»[1] أي أن الأشياء بالنسبة إلي على ما تبدو لي، وهي بالنسبة إليك ما تبدو لك وأنت إنسان وأنا إنسان، فعندهم الأشخاص يختلفون بالضرورة سنا وتكوينا وشعورا، إذا الإحساسات تتعدد عند الأفراد وتتناقض لا بد عند السوفسطائيين تعدد الإحساسات وهذا في موقفهم" إذن لا يوجد شيء واحد في ذاته وبذاته ول يوجد شيء يمكن أن يسمى أو أن يوصف بالنمط لأن كل شيء في تحول مستمر"[2] وفي تحليل هذا القول فما نحسه فهو موجود وما لا نحسه فهو غير موجود إذا لا وجود عند السوفسطائيين للحقيقة المطلقة فهناك الحقائق المتعددة يتعد الأشخاص وإحساساتهم، والنتيجة التي يتفق عندها كل السوفسطائيين أن ما يصدق على المعرفة يصدق على العمل، والفرد هو بذاته مقياس النفع والضرر والخير والشر.

يستقل السوفسطائيين "التفرقة بين الإنطباعات الذاتية والحقيقة الموضوعية"[3] حيث أن الإنطباع شخصي فإذا كانت الأرض مستدير فقد تبدو لي مسطحة وهذا لتماشي لعبارة الإنسان مقياس كل شيء، والحقيقة الموضوعية هي شيء له وجود خاص به فهو مستقل عن الفرد ولا يهتم بفكر الفرد، فالحقيقة هي على نحو ما هي عليه وعلينا أن نتطابق مع الحقيقة، والحقيقة لا تتطابق مع إهتماماتنا أو رغباتنا أو إنطباعاتنا الشخصية وفي معنى هذا القول أن لا توجد حقيقة موضوعية ولا توجد حقيقة مستقلة عن الذات الفردية، حيث ما يبدو للفرد على أنه حقيقي بالنسبة لهذا الفرد وهكذا فإن الحقيقة متطابقة مع الإحساسات والإنطباعات الحسية.

---

[1]–يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، د سنة،ص59.

[2]– مرجع سابق، ص 60.

[3]– ولتر ستيس، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة لنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، سنة1932، ص 103.

بالإضافة إلى هذا الكلام إلى موقفهم إذا كان هناك شيء موجود، فإنه لا يمكن معرفته وتعتبر هذه القضية ملجأ وإتجاه السوفسطائيين في الفكر في الشخص نفسه، فإن الشيء كما هو في حد ذاته لا يمكن معرفته.

أما "أنطقيون" والذي كان له كتاب (في الحقيقة) الذي فرق بين القوانين المشرعة ووصفها بأنها قوانين ممكنة "أما القوانين الطبيعية وهي القوانين الضرورية لأنها قوانين حتمية حيث تسري عواقبها بضرورة مطلقة فقوانين المدينة ناتجة عن الإتفاق أما قوانين الطبيعة فهي تصدر عن طبيعة الأشياء وحقيقتها"[1] فهذا الفيلسوف ينتقد القوانين التي تفرق بين الناس في الأصل والجنس.

إلا أنه تعرض كل نظام للسوفسطائيين للسقوط سواء كان في الأخلاق أو الدين والحقيقة والقانون. حيث ذهب كل فرد في إدراك الفضيلة والرذيلة والخير كما يهوى له، وأنكروا الحقائق الخارجية "فالإنسان مقياس كل شيء" ولم يعتقدوا أن ثمة حقيقة في الواقع الخارجي مستقلة عن الإنسان.

2-أفلاطون (plato) (429- 427ق م) نظرية المثل:

لم يشهر التاريخ فيلسوفا أنشأ فلسفة جامعة ونظاما شاملا لنواحي الفكر وجوانب الحقيقة وفلسفته التي شملت أربع نظريات أولها: نظرية المعرفة التي يكمل بها ما بدأه سقراط من تنفيذ مذهب السوفسطائيين، وثانيهما: نظرية المثل التي تبحث في الحقيقة المطلقة ، أما ثالثا: الطبيعة(الفيزيقا). وهي تبحث في ظاهرة الوجود من حيث ما مادة تملأ المكان والزمان، أما رابعا وأخيرا: الأخلاق وتشمل المبادئ السياسية، وواجبا الإنسان من حيث هو فرد من حيث هو عضو في مجتمع[2].

يرى أفلاطون أن لكل إدراك كلي عن طريق العقل له حقيقة خارجية هو صورة لها، وهذه الحقائق الخارجية" بالذات هي التي يسميها أفلاطون " بالمثل" **(Ideas)** إلا أن هذه المثل تحمل صفات ومن بينها كما يلي:

1.عناصر: ومعنى عناصر في الفلسفة أن وجودها من نفسها، لم يسبب وجودها شيء خارج عنها وأنها أساس الأشياء ولا سيء أساس لها، لا تعتمد على شيء وغيرها يعتمد عليها، هي الأسس الأولى للعالم.

2.وهي عامة لا خاصة، فمثال الإنسان ليس إنسانا خاصا بل هو الحقيقة العامة لكل إنسان.

---

(1)- د. أميرة حلمي مطر، **الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها**، ص 127.

(2)- أحمد أمين، زكي نجيب محمود، **قصة الفلسفة اليونانية**، ص 113.

3.وهي ليست أياء مادية بل معاني مجردة لها وجود في نفسها مستقل عن كل عقل، وما في العقل إذا صدق- صورة لها.

4.كل مثال وحدة لا تتعدد وإنّما الذي يتعدد أفرادها فمثال الإنسان واحد ومثال الجمال واحد وإنما يتعدد الأشخاص.

5. وهي أبدية لا تفنى إنما تفنى الأشخاص، فالأشياء الجميلة تفنى، أما مثال الجمال فلا كالتعاريف فتعريف الإنسان حقيقة خالدة لا تتأثر بما يطرأ على أفراد الإنسان من تغير.

6. وهي جوهر الأشياء لأن التعريف يشتمل على الصفات الجوهرية للشيء، فإذا عرفنا الإنسان بأنه حيوان مفكر فمعنى هذا أن التفكير هو جوهر الإنسان، وأما الصفات العارضة تشكل الأنف مثلا فلا تدخل في التعريف.

7.كل مثال وكامل ، فمثال الإنسان هو نموذجه الكامل والإنسان الشخصي يبتعد منه ويقترب بنسبة كماله.

8 وهي لا يحدها زمان ولا مكان وإلا كانت مشخصة.

9. وهي معقولة، أعني أن في إمكان العقل إدراكها، وذلك بالبحث والاستنباط. [1]

ويعني أفلاطون بالمثال وهي الحقيقة المطلقة، الثابتة، الأزلية والأبدية فهذه الصفات التي سبق ذكرها لأفلاطون هي صفات المثل والتي تميزها من الأشياء المحسة، فمثال الحصان مثلا يختلف عن الحصان نفسه في أن المثال " حقيقة مجردة" وأنه وجود مطلق أما الحصان فشيء محسوس فهذه المثل عند أفلاطون تكون دائمة ثابتة لا يطرأ عليها تغير أو فناء إذا تعتبر هي مصدر المعرفة الحقيقية على خلاف العالم الحسي، إلا أننا نجد أرسطو أنه اعتبر نظرية أفلاطون هذه مستمدة من الإيليين وهي فكرة الوجود المطلق وطبقا على المثل.[2]

فنحن نسعى بتقديم مقولة أفلاطون في نظرية المثل فقال:"إن الحقيقة المطلقة- أي المثل- ليست وحدات منعزلة ولكنها اعضاء في كل واحد اي انها في مجموعها تكوّن كلا ذا اجزاء، وكل هذه الأجزاء متصل بعضها ببعض". [3]

---

[1]- أحمد أمين، زكي نجيب محمود، **قصة الفلسفة اليونانية**، ص56-57-58.

[2]- نفس المرجع، ص 59.

[3]-أحمد أمين،قصة الفلسفة اليونانية، ص164.

ويميز أفلاطون بين علمين: عالم المثل وهو عالم الحقيقة وهو الأساس وعالم الطبيعة وهو واقعنا وعالمنا هذا وهذا المحدود بالزمان والمكان أما عالم المثل (عالم الحقيقة) فليس محدود بالزمان والمكان.

اعتبر أفلاطون أن المثل هو صورة مجردة للحقائق في عالم الإله وسماها المثل الإلهية واعتبر هذا الفيلسوف أن هذه الحقائق لا تفسد ولا تتغير بل أنها خالدة، إذا تلك المثل أفلاطونية هي مبدأ الحقيقة وهذه الحقائق تجدها في عالم المثل وهي لا تدرك بالحواس وإنما بالعقل المحضى أي أن العقل هو القوة التي تدرك ماهيات الأشياء أوالمعقولات، بل وأنها تدرك الحقيقة المطلقة حيث أصبح العقل أداة لتحصيل على" المعرفة والحقيقة المطلقة"[1].

تابع أفلاطون مسيرته للوصول إلى الحقيقة المطلقة وذلك بأن العلم لا يقوم على المدركات الحسية التي توصلها الحواس إلى الذهن بل أن العلم عبارة عن المدركات العقلية التي يستخلصها العقل مما يصادق في الحياة من جزئيات، أما بالنسبة لصورة الذهنية لا وجود يطابقها في العالم الخارجي بل أن لها " حقيقة خارجية مستقلة عن الإنسان " والحقيقة تكون مطابقة للفكرة الذهنية للشيء الخارجي.[2]

يتضح عند أفلاطون أن كل إدراك كلي له حقيقة خارجية هو صورة لها وهذه الحقائق الخارجية هي ما يسميها أفلاطون بالمثل. وهي صورة مجردة للموجودات في عالم الإله وسماها " بالمثل الإلاهية" فلا يمكن إجراء تلك المقارنة بين الأشياء المحسوسة المتغيرة والمثل الثابتة كما لا ينبغي رد المطلق إلى النسبي والمتغير إلى الثابت.

إذا رؤية أفلاطون تتجسد في كونه ميز بين واقعين، واقع ثابت والآخر متغير فالواقع الحقيقي الثابت هو عالم المثل الأبدي باعتباره عالم الماهيات والجواهر والحقائق المعقولة والمجردة والثابتة، وهو عام ومفارق للعالم الحسي إنه عالم الأشياء ما هو إلا نسخة للحقيقة الثابتة لذا لا يمكن إدراكها إلا بالتأمل العقلي والتجريبي من خلال عملية جدل صاعد أي الانتقال من المحسوس إلى المعقول والمجرد أي طريق فعل تأملي عقلي حيث لا يمكن الوثوق في الجسد، إذا العلم أفلاطون ليس في نظره إحساسا وإنما هو الحكم العقلي على الإحساس.

---

(1)– محمد محمد قاسم، **مدخل إلى الفلسفة**، دار النهضة للطباعة والنشر، بيروت، ط.1، 2001-1421هـ، ص 163.

(2)–محمد محمد قاسم ،**مدخل إلى الفلسفة**، ص ص150-153.

فالوجود الحقيقي عند أفلاطون هو عالم الأفكار لا يمكن الوصول إليها إلا بممارسة عقلية شاقة لحظة الخروج من الكهف الذي ينطوي الشفاء من الجمر، التحرر من العبودية، فلمعرفة الحقيقة لا بد من تجاوز عالم الظلال والأشباح وتلك النسخ المزورة أي بتعبير فوكو مشروط بالإعتماد على علم المنطق والتأمل العقلي باعتباره كنظرية تؤسس وتهندس قواعد توجيه العقل البشري نحو العالم الحقيقي وهذا هو الصح عند أفلاطون والدعوة إلى تأسيس ممارسة علية منطقية تستمد مبادئها من العقل ويجب رفض لغة الجسد باعتبار أن فعل التفلسف هو فعل ذهني تأملي وللوصول إلى الحقيقة مشروط وفق التنظيم الأفلاطوني بممارسة الاشطار داخل الذات، وهذا الاشطار يؤدي إلى أن يتخلى الباحث عن الحقيقة عن جسده ليقيم علاقة تأملية على اعتبار أن الجسد مصدر عمي.

واتجه أفلاطون نحو الحقيقة الرياضية التي تتجسد على العقل وذك في فهم التصورات المحررة كما أنها تعتمد على الاستدلال العقلي في اكتشاف الحقيقة، حيث أن العلوم الرياضية لا تحتاج لاستخدام الحواس فالحقيقة لا تختلف من فرد لآخر حسب الخبرة الحسية بقدرتهم في الإدراك واختار أفلاطون أن يتبع المنهج الرياضي لا في الرياضيات وحدها بدعمها في كل المعرفة الفلسفية، فالخبر والعدالة والجمال لا يمكن إدراكها أو معرفتها إلا بإدراك مثلها ومن هذا التعارض لأفلاطون بين المعقول والمحسوس وبين المطلق والنسبي أو بين الواحد والكثرة أو بين النبات أو المتغير والتي اتخذت صورتها الواضحة في محاورة الجمهورية. [1]

ويستخدم أفلاطون تشبيها هو تشبيه الكهف فيصور فيه عامة الناس مقيدون منذ طفولتهم بأغلال من كهف مظلم تطل فتحته على النور الخارجي ولا يستطيع السجناء أن يروا إلا ظلال ما يمر خارج الكهف من موجودات حيّة ومصنوعات، فإذا تمكن أحدهم أن يتحرر من قيوده فخرج من الكهف إلى الحقائق مباشرة فإذا هذا الشخص انبهر بصره، إذا عالم الكهف هو عالم الحس الذي تظنه العامة أنه عالم الحقيقة. ما هو إلا عالم الظلال والأشباح، أما العالم الحقيقي هو العالم الخارجي الذي تفسره الشمس بضيائها فهو عالم الحقائق العقلية أو عالم" المثل" الذي يحتل مثال الخير فيه مكانة الشمس في العالم المرئي فهو علة الخير والجمال في كل شيء وبه نعقل المثل على نحو ما نبصر الأشياء بضوء الشمس[2].

[1]-د. أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص 127.

[2]-د. أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها ، ص 122.

حاول الفيلسوف أفلاطون تجسيد المثال وذلك قصد إثبات الحقيقة الثابتة والمطلقة وهذا وراء الظواهر المحسوسة الدائمة التغير إلا أن أفلاطون لم يكن مبتدع لهذا التصور حيث إستخدمت كلمة المثال قبله عند فيتاغوريين الذين إنصرفوا عن البحث في المادة التي تتكون منها الأشياء وعنوا بتحديد النسبة الهندسية الواضحة في العقل وانتهوا في هذا القول أن العدد أو الشكل الهندسي هو حقيقة الأشياء، إلا أن هذا التفسير الرياضي عندهم قد كان له أثر في فكر أفلاطون. أما المصر السقراطي فنظرته المثل الأفلاطونية فيتمثل في محاولة سقراط تحديد تعريفات ثابتة للتصورات الأخلاقية إذ كان يبحث عن ماهية الشجاعة أو العدل لكي ينتهي إلى الحقيقة الثابتة التي لا تتغير مهما تغيرت أمثلتها، غير أن هذا الأثر السقراطي يثير مشكلة عند المفسرين لنظرته المثل، فهل كان سقراط حقا هو مخترع نظرية المثل التي عرضها على لسانه في محاوراته، ولقد ذهب بعض المفسرين على إعتبار نظرية المثل من إختراع سقراط فقالوا إن الشخصية التاريخية وآرائه الفلسفية وعلى ذلك فإن كل ما قدمه أفلاطون من آراء على لسان سقراط صحيح لكي يبدو أن هذا الرأي كثير المغالاة لأن سقراط وإن كان يبحث عن المثال الثابت للفضيلة إلا كان لا يذهب إلى حد القول بوجود مفارق للمثل على حد ما يروي أرسطو في كتابه الميتافيزيقا[1].

جسد أفلاطون نظرية المثل والحقيقة في محاوراته الشهيرة وهي "الفيدون" الذي أثبت فيها أن العالم الحق هو عالم المثل الخارج عن جدول الزمان والمكان وليس عالم الحسيات الواقع في نطاقها، وهي أن ندرك لجزيئات الواقعة في عالم الحس إدراكا نسبيا بواسطة الحواس الخمس ولكن نحن ندرك في نفس الوقت أن هذه لجزيئات إن هي إلا رسوم سقيمة أو أشباح باهتة للمثل المطلقة الذي ندركها بواسطة العقل فنحن ندرك المساواة والصلاح والقداسة المطلقة ولكن لا نجد لها نظير في عالم الحس، فالعالم في نظر أفلاطون مقسم إلى جزأين الأسفل عالم الحسيات والأعلى عالم العقليات أي عالم المثل.

لقد كان أفلاطون واضع الأساس للفلسفة المثالية والذي أثبت من خلالها أن الحقيقة النهائية التي صدر عنها الوجود بأسره هي الفكر فقد ذهب أفلاطون إلى "أن الصورة العقلية الكلية التي يرسمها الإنسان في ذهنه للأشياء إنما هي صورة لها مقابل موجودة فعلا في عالم خاص وهو عالم المثل

---

(1)–مرجع سابق ، ص 162.

والحقيقة عنده مركزها في العالم الروحاني (السماوي) في عالم المثل وليس العالم الحسي المادي وما هو إلا مظهر له، فهو لا يؤمن بالحواس ولا يرى أنها توصل لنا علم.

ما يعاب على نظرية المثل لأفلاطون أنه غرف بين الحواس والعقل أي ليس هناك علاقة بينها في حين ذهب إلى حقيقة لا يمكن الوصول إليها إلا بطريق العقل وحده، لأن الحواس غاشة وخادعة، حتى أفلاطون لا يعترف بأن في المثل هذه الضرورة التي تميل بها إلى تكرير نفسهاحيث هذا الفيلسوف عرفها بأنها وحدها الحقيقة البحتة والمطلقة، وهذه لحقائق أوجدت نفسها بنفسها، فهي لا تعتمد على شيء آخر، وهذا ما نقده عليه أرسطو حول أساس المثل كلها مصدرها غنما هو مثال الخير وهل هناك ضرورة أن مثال الخير يستلزم أن يتضمن بقية المثل؟ وهذه النظرية المثل متعالية، فلا هي فسرت لنا الحقائق في العالم ولا هي فسرت لنا نفسها وهذا ما راح إليه أرسطو في تصحيح الخطأ الأفلاطوني.

3-أرسطو (384 ق.م) المنطق:

حاول أرسطو تصحيح العواج والخطأ الذي وقع فيه أستاذه من خلال تجسيده لنظرية المثل وأتى بدليلها بعلم جديد وهذا الذي إبتكره "أرسطو" والذي لم يكن هناك تنازع حول هذا العلم حيث لم يكن لهذا العلم وجود من قبل فهو الوحيد (أرسطو) من خلقه وأنشأه وهو "قوانين الفكر" أو المعروف "بالمنطق" وهذا في رأيه هو السبيل الوحيد للوصول غلى الحقيقة المنشودة.[1]

يرى أرسطو عندما يتنقل الفكر من المقدمات غلى النتائج الصحيحة، أي من الأشياء والحوادث إلى ما تتضمنه هذه من معنى، باعتبار أرسطو أن الإنسان مفطور بطبعه بطلب المعرفة والإطلاع على العلم، فالإدراك الحسي فهو أول خطوة يخطوها في هذا الإتجاه"، إذا الإنسان تتعلق حواسه بالأشياء الجزئية الخارجية التي لا ينقطع سبيلها، فإذا تجمعت في الذهن أكداس من تلك الإدراكات الحسية، واستعان بذاكرته على الإحتفاظ بها وثب إلى المرحلة الفكرية الثانية وهي التجربة التي تقوم على مقارنة الأشياء بعضها ببعض وتعليلها، ولكن التجربة لا تزال علما ناقصا، لأنها كالإدراك الحسي. تدور حول الحقائق المحسة الواقعة، فالمرتبة الأخيرة العليا فهي التأمل النظري في هذه العلل التي حصلها الذهن لكي يكشف الإنسان عن منبعها وأصلها وتلك هي المعرفة الكاملة للفلسفة[2].

---

[1]- احمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص 241.

[2]- نفس المرجع، ص242.

هذا الإنتقال من الأشياء الجزئية إلى عللها، ثم إلى علة هذه العلل جميعا وهو الطريق الطبيعي الذي يسلكه العقل في التفكير هو المنطق. فألق في المنطق وما وراء الطبيعة والأخلاق والسياسة والفن، والبلاغة والفلك والظواهر الجوية، فحاول أرسطو أن تكون فلسفته طبيعية عقلية في آن واحد، فكانت دراساته تقتصر على ما تقع تحت الحواس، حتى وصل غلى مرتبة التعليل والشرح لكل ظواهر الوجود المتغيرة، منتقلا في بحثه من المحسوسات الكثيرة التي يمتاز بها الكون إلى الواحد الأبدي الخالد.

نجد منطق أرسطو في أغلب الكتب العربية، فقسم منطق أرسطو غلى قسمين: منطق الصورة ومنطق المادة إلا أننا نجد أنه إعتنى بمنطق الصورة فقط. أما بالنسبة لمنطق المادة كانت بحوث حوله في العصور الحديثة فما هو موجود الآن بين أيادي الغربيين ليس إلا ما كتبه "أرسطو" فالمقولات العشر والكليات الخمس، والبحث في الألفاظ والقضايا والقياس وتحويل أشكال القياس إلى الشكل الأول وعليه أطلق على أرسطو بالمعلم الأول لأنه أول معلم لعلم المنطق ولم يكن قبله علما.

إستبدل "أرسطو" نظرية المثل لأفلاطون (بالإنسان الثالث) والحقائق الكلية كالعدل والحرية والبرودة وحقيقة الإنسان ليس لها وجود خارجي وإنما الموجود في الخارج هو المفردات كالشيء الحار والشيء البارد، فالحقائق الكلية عند أرسطو لها وجود في أذهاننا، فأعطى مثال حول هذا الطرح حقيقة الإنسان هو القدر المشترك بين الناس كلهم وهو الذي يسميه بالإنسانية، والإنسانية لا توجد مستقلة وحدها وإنما توجد في الأفراد كالحرارة توجد في الحار، والبرودة في البارد، وهذه الإنسانية لا بد أن تتحقق في كل فرد ليكون إنسان، وإذا خلت من الإنسان هذه لم يكن إنسان[1]

يحدد أرسطو الزمن حيث إعتبر لا وجود علاقة اله بالخلق "علاقة زمن" فأرسطو يعتبر أن الزمن ليس شيئا حقيقيا ثابتا وإنما هو مطهر فقط، فالإنسان العادي يرى أنه متى كان الله هو الخالق للعالم، وجب أن يكون الله أولا وبعد سنين قدرت بالملايين، رأى أن علاقة الله بالعالم علاقة زمن فهو أول والعالم الثاني، وعلاقة الله بالعالم علاقة علة بمعلول أو مؤثر بأثر، ولكن الفيلسوف يعتقد أن هذه الزمنية عرضية ومسألة ظاهرية لا حقيقة لها، وأن العلاقة ليست زمنية ولا علاقة مؤثر بأثر، إنما هي "علاقة منطقية" علاقة مقدمة بنتيجة، فالله مقدمة منطقية والعالم النتيجة، والله منح العالم وجوده كما تمنح المقدمة النتيجة وجودها، فالنتيجة هي القضية المنطقية تتبع المقدمة أعني المقدمة تذكر

[1]– أحمد أمين، زكي نجيب محمود، **قصة الفلسفة اليونانية**، ص 219.

أولا والنتيجة ثانيا، ولكن جاءت أولا في الفكر لا في الزمن، فالتقدم والتأخر في المقدمة والنتيجة فكري لا زمني، وكذلك واجب الوجود أو مفيض الوجود على العالم عند أرسطو هو أول الفكر لا في الزمن[1].

إذا جسد أرسطو المنطق ومبدؤه على علاقة الله بالخلق إذ هناك علاقة منطقية، وحيث تكون هذه العلاقة لا زمنية[2].

إلا أن علم المنطق يرتكز على قوانين وهذه القوانين الأولية للفكر وهي:

1- قانون الذاتية وهو أن كل شيء هو هو، بعبارة أخرى كل شيء نفسه.

2- قانون التناقض هو أن لا شيء يمكن أن يكون هو وليس هو.

3- قانون الإمتناع وهو أن الشيء إما يكون أو لا يكون، أو الشيء إما يكون كذا أو غيره وبعبارة أخرى الشيء إما أن يجاب عنه بنعم أو لا[3].

فإذا أهملت قوانين الفكر الصحيح لا بد من الوقوع في الخطأ وذلك مع عجزنا عن معرفة موقعه، ولابد غالبا من الرجوع إلى القول مبدئه لاستكشاف الموضع الذي إنحرفنا فيه عن الصواب والذي بسببه نصل إلى غير ما قصدنا وتسمى بالمغالطات، إلا أننا في بحوثنا لا نقصد الوصول إلى نتيجة صحيحة فحسب وإنما نقصد الوصول إليها من أقرب طرقها، حيث يستخدم المنطق في كل العلوم على إختلاف أنواعها، وذلك وفق السير لنظم أو طرق تكون متنوعة.

- أولها طريقة الإستقراء: وهي فحص أمثلة ومعلومات ثم محاولة الوصول إلى قاعدة عامة وتسمى هذه الطريقة طريقة التحليل "لأنها تحلل الكل إلى أجزاء".

- أما الطريقة الثانية الإستنتاج وهي على العكس من الأولى، ففيها يبتدئ بذكر قضايا عامة ووضع بعضها بجانب بعض واستنتاج النتائج منها، وتسمى هذه طريقة "التركيب" لأن بها تركب من الأجزاء قضايا عامة[4].

---

(1)- أحمد أمين، زكي نجيب محمود، **الفلسفة اليونانية**، ص 280.

(2)- نفس المرجع، ص 285.

(3)- أ. س رابوبرت، **مبادئ الفلسفة**، القاهرة، شركة نوابع الفكر، ط1، 1431هـ-2010، ص 35.

(4)-أ. س رابوبرت ،مبادئ الفلسفة، ص36.

ففي الطريقة الأولى وقد تسمى أيضا "الطريقة العكسية" نبتدئ من الجزيئات ونستقر بها ثم نستنتج منها قضية عامة، وفي الثانية وتسمى الطردية فنبتدئ من القاعدة العامة ثم نطبقها على الجزيئات التي نعرفها من قبل بالإختبار.

يعتبر المنطق آلة العلوم، أو هو علم جديد ينشأ من رجوع العقل على نفسه لتقرير المنهج العلمي، فموضوعه صورة العلم لا مادته، وموضوع المنطق أفعال العقل من حيث الصحة والفساد ولما كانت أفعال العقل ثلاث: التصور الساذج، والحكم أو تركيب التصورات وتفصيلها والإستدلال أو الحكم بواسطة فقد جاءت كتب أرسطو المنطقية موزعة أولا إلى ثلاثة أقسام كتاب المقولات يدور على الأمور المتصورة تصورا ساذجا، وكتاب العبارة في الأمور أو الأقوال المؤلفة، وكتاب التحليلات الأولى في الإستدلال بالإجمال أي من حيث صورته ولما كان الإستدلال من حيث المادة إما برهانيا صادرا عن مبادئ كلية يقينية ومؤديا للعلم، وإنما جدليا مركبا من مقدمات ظنية[1].

وارسطو يقترن إسمه خاصة بالمنطق الإستنباطي الذي كان هو مؤسسه وإنه لم يؤسس هذا العلم فحسب بل أكمله من الناحية العلمية أيضا، وما نعرفه الآن حول المنطق الصوري وهو موجود الآن في الكتب الفلسفية والدراسية، ويعلم في جميع المدارس والجامعات وهو في جوهره منطق أرسطو، فكتاباته عن الموضوع تشمل تناوله قوانين الفكر ومذهب المقولات العشرة والمدلولات الخمسة، مذهب الحدود والقضايا والقياس ورد الأشكال الأخرى للشكل الأول من القياس، فالشكل الرابع من القياس لم يعترف به أرسطو ولم يتناول إلا القياس الحملي ولم يتناول الأقيسة الشرطية، وبالرغم أن مذهب الأقيسة الشرطية ضروري فإنه ليس جوهريا لأن جميع الأقيسة الشرطية يمكن ردها إلى القياس الحملي، فالقياس الحملي هو النمط الأساسي للإستدلال ويمكن أن نرد غليه كل شيء آخر للإستنباط.

بالنسبة لبقية الأبحاث الضخمة عن المنطق الصوري التي قد إنتهجها بعض المحدثين نجد أن الإضافات ليست سوى مسائل متبعة لا قيمة لها، إذا فمنطق أرسطو يحتوي على كل ما هو جوهري في هذا الموضوع. إذا البحث في المنطق ومسائله لا يعلمنا كيف نفكر، ولا ماذا يعمل عقلنا عند التفكير فحسب بل يعلمنا كيف ينبغي أن نفكر فهو يحلل التفكير الصحيح، وهذا ما نعمله للوصول

[1]–يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ص 151.

إلى النتائج الصحيحة، وكيف نقيم هذه النتائج وعلى أي أساس، كما يرينا خطأ الفكر عندما ينحرف عن قواعد الفكر الصحيح.

إن التفكير يتركب عن ثلاثة أعمال: [(1)]

– إحساس بالشيء أو بالمعنى، وتأثر العقل بهذا الشيء أو بهذا المعنى وإدراكه وهذا ما يعرف بالفهم في أبسط أحواله.

– تأليف بين فكرتين أو إحساسين، إما نميز بينهما أو نقرن بعضهما ببعض، إما أن ننفي أو نثبت.

– بذلك يتكون الحكم.

– ولما كنا نريد الوصول إلى أحكام مقبولة عند غيرنا كما هي مقبولة عندنا فإننا سنحاول إستكشاف العلل والأسباب التي نتبين منها وجوه صواب الحكم أو الخطأ فتقارن الأحكام ببعضها البعض وننظر في العلاقات التي بينها مبتدئين من المقدمات ومنتهين إلى النتائج.

وعندما نستخلص حقيقة من حقيقة أخرى، يسمى هذا إستنتاجا، ولكي يكون الإستنتاج صحيحا يجب السير وفق قوانين تعصم الفكر من الوقوع في الخطأ، والقوانين الأولية للفكر هي: [(2)]

***قانون الذاتية:** أي أن كل شيء هوهو، أي كل شيء هو نفسه.

***قانون التناقض:** ويعني أن لا شيء يمكن أن يكون هو وليس هو.

***قانون الإمتناع:** ويعني أن الشيء إما أن يكون أو لا يكون، ويسمى أحيانا الوسط المرفوع.

وعندما نفكر لا نقصد الوصول غلى نتيجة صحيحة فحسب، وإنما نقصد أيضا الوصول غليها من أقرؤب الطرق وأختصرها وأنها أدق، ولهذا نستعمل مناهج متنوعة تبدو لنا أنها أنسب لغرضنا، ويستخدم المنطق في كل العلوم على إختلاف أنواعها، ولهذا سمي أداة العلوم.[3]

ومن ثمة منهجان أساسيان:

***منهج الإستنتاج:** حيث نبدأ من قضايا عامة نستنتج منها النتائج ويسمى هذا منهج التحليل لأنه يحلل الكل غلى أجزاء، هذا المنهج مع أنه يقيني لكنه يضيق جدا.

[(1)]– رجب بودبوس، **تبسيط الفلسفة**، دار الكتب الوطنية– بنغاري، ط1، د سنة، ص 86–87.

[(2)]–مرجع نفسه، ص88.

[(3)]– مرجع نفسه، ص88.

***منهج الإستقراء:** وهذا المنهج عكس منهج الإستنتاج، وفق منهج الإستقراء نفحص أمثلة معلومات جزئية للوصول منها إلى قاعدة عامة، كما أن لهذا المنهج تسمية المنهج التركيب، لأنه يؤلف من أجزاء قضايا عامة، نفحص مثلا عينات من الحديد، النحاس، الذهب... إلخ فنجدها تتمدد بالحرارة. نستنتج من هذا أن كل المعادن تتمدد بالحرارة، هذا المنهج كما رأينا يضيف جديدا حيث نحن لا نعرف من قبل فحص المواد أنها تتمدد بالحرارة، لكنه إحتمالي أو مشروط. [1]

إذا أرسطو فيرى الحقيقة في عالمنا الذي بين أيدينا، لذلك كان غرضه فهم ما حولنا، حيث أثبت أن عالمنا يفهم من ذاته وبأعمال عقلنا فيه نفسه، فالطريقة التي إعتمد عليها أرسطو إعمال عقلنا فيما بين أيدينا وذلك بالإستعانة بالمنطق، فهو لا يرفض الحواس عكس أفلاطون فإذا كان فيها نقضا يمكن تصبح أن تكون آلات تستخدم لمعرفة بعض الحقائق الأولية.

ما يعاب على فلسفة أرسطو أنها كانت أقل من الوقوع في لخطأ من فلسفة أفلاطون، كما أنه في فلسفته ردها للكون إلى عنصرين أوليين، شأنه شأن أستاذه، إلا أن فلسفة أرسطو ما هي إلا الفلسفة الأفلاطونية حيث أزيل منها ما كان يشوبها من مواطن الضعف ومواطئ الزلل وذلك بتجسيد المثل، واتفق مع أستاذه أن الحقيقة النهائية التي صدر عنها الوجود بأسره وهي الفكر إلا أنه سعى في تهذيب المذهب المثالي، وعلى الرغم مما وصلت إليه فلسفة أرسطو في "الحقيقة" في التعبير عن نفسها، ولكن لا يمكن إعتبار أن أي فلسفة لا تخلو من النقص والخطأ.[2]

(1) – رجب بودبوس، **تبسيط الفلسفة**، ص 88.

(2)– المرجع نفسه، ص 89.

خلاصة:

هل بعد هذا يحق لنا الجزم بأن الحقائق كلها نسبية وبأنها متعددة تابعة لمؤشرات بشرية وفكرية، وماذا يبقى من مبرر للحكماء من أجل طموحاتهم نحو هذا المبتغى المتعالي الذي هو الحقيقة الثابتة والمطلقة، هذا المبتغى الذي فتن أهل العقل والذوق على حد سواء، إنه مهما كانت قوة المواقف لمؤيدة لسلطان النسبية على كل أصناف الحقائق وطبيعتها، فإن الإنسان هذا الكائن المتعدد الأبعاد يطمح دائما إلى بلوغ الحقيقة الأولى مهما كان مفهوم "الثبات" الذي يصفها به، لأنه يرى في مستواه الواحد وراء الكثرة، والمطلق وراء النسبي.



الفصل الثاني:

إشكالية الحقيقة في ما بعد الحداثة

تمهيد:

تعتبر كلمة ما بعد الحداثة عن مرحلة جديدة في تاريخ الحضارة العربية والتي تتميز بالشعور بالإحباط من الحداثة كمحاولة نقد هذه المرحلة والبحث عن خيارات جديدة أثرا في العديد من المجالات.

المبحث الأول: مفهوم ما بعد الحداثة

أولا:مفهوم ما بعد الحداثة

تبدأ مرحلة ما بعد الحداثة من خلال هذا التعريف ومن خلال ما كتب أنها تنطلق ما بعد الحرب العالمية الثانية، وهذا من خلال ما خلفته هذه الحرب على الإنسانية ما أرغم الأوروبيين إلى إعادة مراجعة مشروعهم الحداثي والتنويري، فبوسعنا القول مرحلة ما بعد الحداثة مصطلح يعبر عن مرحلة جديدة في تاريخ الحضارة الغربية وكانت نتيجة تميزها بالإحباط ن مرحلة إلى مرحلة أي من الحداثة إلى ما بعد الحداثة محاولة نقد المرحلة السابقة (الحداثة)، وهي بدورها نتجت عن خيارات جديدة وهذه المرحلة كان لها أثر كبير في العديد من المجالات. إذ لا بد أن نتعرف على ماهية هذا المصطلح.

يرى بعض المفكرين ما بعد الحداثة مثل إيهاب حسن، أن زمن ما بعد الحداثة هو زمن "إستحالة التحديد" وهنا يظهر هذا المصطلح أنه مناهض لكل تعريف ومتمرد على كل تأطير مسبق، فبدور هذا المصطلح يتمتع بطابع إيجابي وهذا نظرا لدوره النقدي فهو ضمن السياق الفرنسي، بعكس نظرة ألمانيا السلبية وذلك لإحتوائه لميراث فلسفي، إلا أن ألمانيا تسعى إلى تجاوزه بعد النازية.

كما نستعين بتعريف "تسان هاند" لهذا المصطلح والذي يعرفه بقوله:"يختص التجليات أو المظاهر التي تسفر ممارسات التي تندرج تحت هذا العنوان"[1].

من خلال هذا التعريف فهذا المصطلح يشكل جزء من مفردات المعرفة التي ترتبط بمجالات الواقع كالأدب الفن التشكيلي والمعماري، والسياسة والفلسفة... إلخ.

ومن المؤكد أن لهذا المصطلح معارضات وانتقادات بحيث أن هناك يعتبر أن ما بعد الحداثة ماهي إلا مرحلة لاحقة للحداثة التي إنتهت بانتهاء الحرب العالمية الثانية، ومما لا شك فيه بإعتبارها كتجربة ثقافية أو كحالة فكرية فتعود في عمومها إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية وتظهر خلال ما خلفته من آثار ونتائج على الوعي الأوروبي، وهذا ما دفعه إلى القيام بعملية نقدية شاملة وجذرية لمشروع التنوير، ما بعد الحداثة فهي التيار الذي ينتقد الحداثة وداعيا لتجاوزها.

---

(1)– د. الزاوي بغوره، **ما بعد الحداثة والتنوير – موقف الأنطولوجيا التاريخية–**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، سنة 2009، ص 11.

وعليه إرتبطت التسمية "لما بعد الحداثة" في ظهور ما يشبه "السوسيولوجية" "بالمجتمع الإستهلاكي" أو "مجتمع الوقرة" إذ أصبح النمط الجديد للحياة الإجتماعية يتميز لا فقط بتوفير وبمراكمة رأس المال، أما الإنفاق فهو نوع من "التبذير"، وضرورة الإستهلاك وهذا ما دفع البعض بالقول والإدلاء "الإستهلاك هو محرك مجتمع ما بعد الحداثي"[1].

نتجه إلى جان فرانسوا ليوتار (1924-1998) وما قدمه في المضمون الفلسفي وهذا من خلال النص الذي ظهر سنة 1979 تحت عنوان الوضع ما بعد الحداثي، وهذا النص طرحت فيه الافكار الأساسية لما بعد الحداثة والتعرف على قيم الحداثة، كالتقدم، الحرية والعقل وإنشاء سر فشل مشروع الحداثة الغربية. وإن ما بعد الحداثة قد ولدت في اللحظة التي تم فيها الإفلاس والذي كان وضع حدا نهائيا للحداثة[2].

وبناءا عليه يعرف ليوتار ما بعد الحداثة بقوله:**"** التشكيك إزاء الميتا حكايات هذا التشكيك هو بلا شك نتاج التقدم في العلوم، لكن هذا التقدم بدوره يفترضه سلفا**"** ، فما بعد الحداثة تستند إلى المعرفة العلمية ونقدها للحداثة والتنوير، وهذا ما فرض على المجتمعات الغربية في دخولها في مرحلة ما بعد الصناعية، وهذا الإنتقال والتحول فقد بدأ في نهاية الخمسينيات أو وفقا لعبارته الشهيرة "مع نهاية إعادة التعمير"[3].

يستحيل على الباحث تحديد مصطلح ما بعد الحداثة poste modrnite فهو منزلق الدلالة، وينشئ بالخداع وما بعد الحداثة يوحى بأن الغرب متقدم قد قطع مع الحداثة وتركها وهو الآن في مرحلة ما بعد الحداثة.

يبدو لنا لأن هناك إستحالة في تحديد وإيجاد تعريف دقيق لما بعد الحداثة وتكاد تجمع المراجع على عدم إعطاء تعريف لما بعد الحداثة لصعوبة تعريفها، فإذا حاولنا إستخلاص مفهوم هذا المصطلح لابد من مقارنته لتقيضه بمفهوم الحداثة. لا والسبب في الصعوبة لأن مصطلح ما بعد الحداثة ذا مفهوم فضفاض وغامض.

---

(1)- محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، **الحداثة**، دار توبقال للنشر، الدارالبيضاء المغرب،ط3،سنة 2008، ص 64.

(2)- دالزاوي بغور ة، ما بعد الحداثة والتنوير- موقف الأنطولوجيا التاريخية-، ص16.

(3)- د. . الزاوي بغورة، ما بعد الحداثة والتنوير- موقف الأنطولوجيا التاريخية-، ص 17.

نحاول أن نعطي بإختصار تعريف "لما بعد الحداثة" بأنها إتجاه فكري يضم تدرجا من التيارات يجمعها رفض الأسس الأنطولوجية أي الخاصة بطبيعة الوجود والمعرفية والمنهجية التي قامت عليها الحداثة أو على الأقل يجعلها محل شك[1].

أما إذا بحثنا عن التعاريف المعاصرة لما بعد الحداثة فقد إستخدم العديد من الأكاديميين مصطلح "ما بعد الحداثة" وتتضمن القائمة التالية:

تعريفات تقليدية للمصطلح التي تقدمها المعاجم:

لقد أعطى قاموس ميريام وبستر إما الشيء الذي هو من أو المتصل، أو الذي يجري بأي من الحركات المختلفة التي نشأت كرد فعل على الحداثة، والتي تتميز عادة بالعودة إلى المواد والأشكال التقليدية (كما هو الحال في الهندسة المعمارية) أو عن طريق الإشارة الساخرة من الذات أو السخرية (كما هو الحال في الأدب) أو أخيرا من، أو المتصل أو كونها نظرية تنطوي على إعادة تقييم شاملة للإفتراضات الحديثة عن الثقافة أي الهوية أو التاريخ أو اللغة[2].

أما في قاموس التراث الأمريكي من أو المتصل بالفن أو العمارة أو الأدب أو الذي يتفاعل ضد المبادئ الحداثية من وقت سابق، مثل تقديم عناصر الأنماط التقليدية أو الكلاسيكية أو بإدخال نمط من الأنماط الحداثية أو ممارستها للنقيض " إنه فندق صغير مثير معماريا... مع أكشاكها الخشبية ما بعد الحداثة وساعاتها المنحوتة"[3].

ثانيا: مبادئ ما بعد الحداثة

لكي نستطيع أن نفهم ما بعد الحداثة لا بد أن نتوقف على مبادئها الأساسية التي تدعوا إليها هذه الحركة، وهذا يعد نقدها لمبادئ الحداثة وعليه يمكن طرح التساؤل التالي: فماهي المبادئ التي تقوم عليها ما بعد الحداثة؟ أو بعبارة أخرى هل مرحلة ما بعد الحداثة إستمرار للحداثة؟ وبعبارة أوضح: هل ما بعد الحداثة هي مرحلة لاحقة للحداثة؟ أم أنها حداثة في صورة أخرى؟

إنطلقت ما بعد الحداثة في دراستها الثلاثية(المؤلف والنص، القارئ) إن الحداثة أعطت إهتماما بالمؤلففإن ما بعد الحداثة تنفيه ولقبته بموت المؤلف إنه على عكس مبادئ حركة الحداثة، فنحن لا يهمنا تاريخ حياة المؤلف أو ميوله الفكرية، أو إتجاهاته السياسية أو العصر الذي عاش فيه حيث أن

---

[1]– محمد الشيخ وياسر الطائري، **مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة**، دار الطليعة بيروت، سنة 1996، ص72.

[2]– ميريام ويستر في **تعريف ما بعد الحداثة**. ص92

[3]- محمد سبيلا ،**الحداثة**، ص 120.

دور المؤلف ينتهي بكتابته لنص والعبء لا نسقطه على المؤلف وإنما على ذلك القارئ حيث من خلال تأويل النص يشارك في كتابته في الواقع، وليس على المؤلف أن يصدر بيان يحدد فيه المعاني التي يقصدها، إلى ذلك " تهتم حركة ما بعد الحداثة بالعوامل التي تتحدد عملية القراءة ذاتها وهي التي شغلت ما يسمى علم الإجتماع القراءة بالإضافة إلى المناهج التأويلية الحديثة"[1].

هناك في مشروع الحداثة ما إستدعت إلى الذات والموضوع ونحن سنحاول أن نقارن بين وجهة نظر الحداثة وما بعد الحداثة إلا أنها صدد في إلغاء الذات الحديثة لأنها تتوقف على ثلاثة أسباب:

أولها أن الذات ما هي إلا من إختراعات عصر الحداثة وثانيها أن التركيز على الذات يفترض موجد الموضوع، وما بعد الحداثة ترفض هذه الثنائية التي تربط بين الذات والموضوع، فما بعد الحداثة تربط بين الذات والحداثة، وترى ما بعد الحداثة أن الذات من إختراع المجتمع الحديث وماهي إلا ربيبة عصر التنوير والعقلانية. مما لا شك فيه أنه كانت هناك خلافات عديدة داخل حركة ما بعد الحداثة حول قضية إلغاء الذات أو بقائها.

سنحاول الإنطلاق من فكرة أساسية بالمقارنة بين وجهة نظر الحداثة وما بعد الحداثة حول "الحقيقة" وحركة ما بعد الحداثة تعتبر أن السعي إلى الحقيقة كالوصول إليها كهدف أو مثال ما هي إلا إحدى سمات الحداثة وهذه التي يرفضونها، وهذه الحركة ترفض وتنفي ما يطلقونه تحت مصطلح «إرهاب الحقيقة»، " والفكرة الجوهريةهنا أن الحقيقة يكاد من المستحيل الوصول إليها فهي إما تكون لا معنى لها أو تعسفية والنتيجة واحدة فليس هناك في الواقع فرق بين الحقيقة وأكثر الصياغات البلاغية أو الدعائية نشوبها للحقيقة ومن هنا ترفض الحركة أي زعم بإحتكار ما يسمى "الحقيقة" لأن ذلك إرهابا فكريا غير مقبول"[2].

إنه كم خلال ذكرنا لأهم المبادئ الأساسية لحركة ما بعد الحداثة، كما أن لها هذه الحركة خصائص تقوم على قضيتين الأولى تهتم بالمستوى الأنطولوجي (أي ما يتعلق بالطبيعة) والقضية الثانية إبستمولوجية (أي نظرية المعرفة).

فالقضية الأولى والأهم التي تقوم عليها "ما بعد الحداثة" هي أنه ليس حقيقة مطلقة، أي حقيقة صادقة في ذاتها، بل إن الحقائق يمنعها المجتمع بجوانبه الثقافية المتعددة لأفراده، فعلى عكس النظرة الذاتية التي تسعى لتوحيد الرؤى من خلال البحث العلمي ووضع مبادئ عامة فحسب رؤية

---

[1]- ميريام ويستر، في تعريف ما بعد الحداثة، ص 94.

[2]- محمد سبيلاوعبد السلام بنعبد العالي، الحداثة ، ص 124.

ما بعد الحداثة ليس هناك حقيقة يجب أن يقر بها المجتمع، وليس هناك حق مطلق بل الحقيقة تصنع عن طريق اللغة وفي داخل ذهن الإنسان لوحده وبالتالي فما يقال عن التقدم أو التطور الذي رافق الحداثة أو الذي تدعو إليه ليس إلا خرافة، وما يقال عن قدرة العقل على إكتشاف الحقيقة إنما هو وهم، فالحقيقة لا تكتشف إما لأنه "تخلق"، ولا تكتشف فالإنسان هو الذي خلق حقائقه فأفكارنا ليست إنعكاسا للواقع بل قراءة له، وهي قراءة تتخذ صيغا أسطورية وأديولوجية دينية ونظرية، وكل منظومة معتقدية تعتقد أنها تمتلك الحقيقة وتميل إلى إعتبار كل ما يناقضها ويخاف حقيقتها أكذوبة أو خطأ فكرة الحقيقة هي المنبع الأكبر للخطأ والخطأ الأساسي يقوم في التملك الوحيد الجانب للحقيقة، ولذلك كان من السمات الرئيسية لما بعد الحداثة، التأكد على أن الزمن بناء التصورات العامة حول العالم أي السرديات الكبرى، فقد إنتهى وأن عصر إنشاء النظريات الكلية وبناء الأنساق الجامعة وقد ولى بخاصة بعد أن ظهر الطابع التسلطي الهيمني لهذه النظريات وتبدلت "إرادة القوة التي تسيرها"[1].

فليس في رأي حركة ما بعد الحداثة حقيقة مطلقة، لأن المعارف والحقائق هي عبارة عن بنى إجتماعية يبنيها الإنسان وهذه هي الحقيقة التي تخدم الإنسان، فالإنسان هو مقيد ومحاصر بثقافته[2].

وإنه ومن خلال ما سبق ذكره ففي نظرة ما بعد الحداثة ليس هناك من ذات أو حقيقة للإنسان يبقى الإنسان ملتزما بها وصادقا لها، حيث أن هوية الفرد في ديمومة التبدل والتغير، فمادام أنه ليس هناك حقيقة مطلقة فيمكن القول بل كل الحقائق نسبية فلا بد من قبول تلك التفسيرات والتحليلات المتغايرة والمتناقضة، فالتعددية والتنوع في التفسير والتحليل أمر مقبول ومرغوب فيه عند ما بعد الحداثة.

القضية الأساسية الثانية: فهذه هي القضية التي تقوم عليها ما بعد الحداثة قضية إيستمولوجية فتتعلق بطبيعة المعرفة فهي على عكس ما تنادي به الحداثة وتؤكد عليه، ففي رؤية ما بعد الحداثة ليس من الممكن الفصل بين الملاحظ والشيء لملاحظ، أو بين الباحث والمبحوث، فالحقيقة إنما هي تصورنا وإدراكنا للحقيقة في ساق ذاتي وإجتماعي محدد.

---

[1]- الموقع الإلكتروني: http ://w ww. caradthough .org/centon

[2]- المرجع نفسه.

يرى ما بعد الحداثيين أنه لا يمكن أن نعرف أن الصورة التي في أهاننا مكابقة للواقع الخارجي إلا بأن يقف الإنسان خارج نفسه ويقارن بين ما في ذهنه وما في الواقع الخارجي وحيث أن هذا غير ممكن فليس لدينا طريقة للتأكد من ان هذه المطابقة دقيقة، فليس لدينا الشك، وكل علم نصل إليه موضو عيا[1].

ثالثا:الحقيقة من الحداثة إلى ما بعد الحداثة

لقد قامت حركة ما بعد الحداثة على تدمير القواعد الثلاثة التي تتأسس عليها الحداثة ومن حيث هذه القواعد نجد:

الذات: لا شك فيه أننا نعرف الحداثة قد بنت على الوعي والذات عندما حددت نظرة الذات العاقلة إلى نفس ذاتيتها الأولية والمركزية من خلال عملها التفكير المتواصل وتحويل الذات إلى ذوات أخرى.

نستعين بموقف "روجيه جارودي" وأضاف الوضع الذي آلت إليه الحداثة حيث يقول:**"** وتهادت أوهام كثيرة وهم رخاء الرأسمالية التي لا حدود لها ووهم الديمقراطية التي كان يتصورونها الناس على أنه جمهورية الذوات الواعية وتصور وجودها يسمو على صالح الأفراد والجماعات[2].

من المؤكد أن الدولة الليبرالية ضرب من الذات، فلها رغباتها وكراهتها الخاصة بها حتى إنها ليست حيادية بقدر ما هي متسامحة وطويلة الأنا، والتسامح وطول الأنا فضيلة لا يمكن إلا لذوات أن تمارسها.

فالذات عند "سبنواز" ليست سوى وظيفة حتمية عنيدة وراسخة وحريتها ليست سوى معرفة الضرورة الصارمة، أما الذات عند "دافيد يوم" ليس سوى قمة خيالية مر بحة، فهي مجموعة على الأفكار والتجارب، أما الذات عند كانط فهي مستقلة مقررة لمصيرها بالفعل والذات عند سارتر غير مطابقة مع ذاتها وهنا يظهر على القلق والخوف أما عند نينشه ليس أكثر من زبد على موج إرادة القوة كلية الحضور. إذا كانت الذات مستقلة في الحداثة فإنها في ما بعد الحداثة محددة وذات "حرة" في آن واحد.

إذ نجد هايرماس كان يأمل إلى إقامة نظرية نقدية للمجتمع تقوم على قاعدة العقل التواصليوا إعادة التفكير في الذات ومكانتها، فإن ميشال فوكو لا يميل إلى إبتكار النظريات، بل نستطيع أن نقول أنه

---

[1]- الموقع الإلكتروني:http ://w ww. caradthough .opcit

[2]- تيري إيفلتون، <u>أوهام ما بعد الحداثة</u>، تائر ديب، دار الحوار والتوزيع والنشر، ط1، سنة 2000، ص ص 147- 149.

مناهض للنظريات وأنه إكتفى بتحليلات تاريخية محددة، ورغم هذا الخلاف الأساسي إلا أنهما يتفقان على ضرورة إعادة النظر في الذات، حيث دعا هابرماس إلى ضرورة الخروج من الفلسفات الذاتية وبخاصة فلسفة ديكارت وذلك أن ديكارت أسس الذات على ما يسميه هابرماس بالإحالة الذاتية مما يؤدي إلى تصور أحدى الذات وما يسعى إليه هابرماس في إطار مشروعه إعادة تأسس الحداثة على معايير جديدة للذات وهو تقديم مفهوم جديد للذات[1].

وهذا ما آلت إليه الذات ما بعد الحداثة، فما هو مصير الحقيقة؟

الحقيقة: إن نحن تأملنا الحقيقة عند فلاسفة الحداثة فإننا نلاحظ أنها إرتبطت بمحاولة إقرار الحقيقة الدائمة والنهائية والمطلقة، وهذا ما حاول العصر الكلاسيكي إثباته من خلال العقل ليبين كيف تتجلى الحقيقة، وجاءت فلسفة "ديكارت"، و"لايبنز" كيف يمكن للخطأ أن يوجد في العالم يهيمن عليه العقل فلا بد من إرساء قواعد الخطاب العلمي لتتجلى الحقيقة للأشياء وكان لا بد من الإبتعاد عن الذاتية.

وللحقيقة وجه آخر لم يحاول الفلاسفة قبل نيتشه إظهاره، وهو وجه العنف والإبتعاد والإقصاء كإقصاء المخيلة ونتائجها والإبداع ومآربه **"**فالحقيقة حقائق وهي إبنة القول والخطاب وا إطلاقيتها محددة في الزمن**"**، وقد تصور فكر ما بعد الحداثة أن الحقيقة لعبة لا غير يكون مراد الإبقاء على سلطة الأنساق الكبرى ضد الإنسان الفرد لكبت رغباته وتحويله إلى آلة تحت حكمها[2].

الحقيقة باعتبارها تطبيقا: فنجد الفيلسوف الألماني يعبر عن موت الحقيقة حيث يقول:" إن الطريقة لم تبتدع لأغراض الحقيقة نثلها وا إنما تم إبتداعها دوافع القوة والهيمنة".[3]

– إن فضيلة الأنساق الفلسفية هي الحقيقة لأنها تعطى للأنساق والمنظورات الفلسفية مشروعيتها و المعرفي لأنها هي بدورها تبحث عتها، فنجد جميع الفلسفات تبحث عن الوجود، المعرفة، القيم وتعتبر فكرة الحقيقة القاسم المشترك بينهم بما أن الحقيقة تطابق تعدد مقاييسها ومراحلها.

الحقيقة بما هي تطابق مع الواقع: لقد عبر فلاسفة الإسلام باعتبارهم أن الحقيقة هي مطابقة لما في الأذهان مع ما في الأعيان، من حيث أعطوا تقسيم للوجود في أبع مراتب: الوجود الخارجي الوجود الذهني، الوجود اللفظي، الوجود الرسمي. فالحقيقي سواء كان معاني أو أفكار التي تتدرج فيه

---

[1]–د. الزاوي بغوره، <u>ما بعد الحداثة والتنوير – موقف الأنطولوجيا التاريخية–</u>، ص 201.

[2]– عبد الوهاب مسيري، د. فتحي التركي، <u>الحداثة وما بعد الحداثة</u>، دمشق، دار الفكر، ط1،1422هـ–2002م، ص 24.

[3]– المرجع نفسه، ص 20.

أفكارنا ومنطوقاتنا ويبرهن عليه في الواقع المشهود أو الشيء الموجود، فنجد عند أرسطو أن الحقيقة هي تطابق الأحكام الذهنية مع الواقع العيني الخارجي وانتهى في تقريره الشهير "أن كل ما هو عقلي واقعي وكل ما هو واقعي عقلي." الحقيقة بما هي تطابق بين التصور النظري والوقائع.

نجد في هذا الإتجاه سبونزا والذي يعتبر أن الحقيقة معيار ذاتها ونستعين بقوله:" مثلما أن النور يعرف نفسه يعرف بالظلمات فإن الحقيقة هي معيار ذاتها ومعيار الخطأ... أضف إلى ذلك أنها نفسها من حيث إنها تدرك الأشياء إدراكا حقيقيا هي جزء من الذهن الإلهي اللامتناهي وأنه من الضروري أن تكون الأفكار الواضحة والمتميزة للنفس أفكار حقيقية وأن ذلك ضروري ومتلازم لأفكار الله"[1].

فالحقيقة تستمد قيمتها من عقل آخر ذو طبيعة إلاهية قوامه اللامتناهي وهو القطب المرجعي الذي ترد إليه الأفكار الحقيقية وهو أنسب أكثر من غيره فلو إعتمدنا على الأساس الذي من قبل فليس العقل بالمعنى المثالي أو الواقع الشفاف الذي يحضر أمام الوعي في فعل الإدراك.

الحقيقة لما هي قيمة: وهذا ما سنحاول إثباته من خلال موقف الفيلسوف نيتشه الذي يريد الفصل بين إدارة الحقيقة وإدارة الحياة، لأن هذا الفيلسوف ليس موقفه يقتصر في الفلسفة على المعرفة والتحليل العقلي وإنما يطل موقعه على زاوية أخلاقية حياتية، فالقيمة التي أعطيت للحقيقة هي نتاج التقويم من منظورنا وقيمنا هي عبارة عن تأويلات، ففلسفة نيتشه تتطلب إدخال عنصر المعنى والقيمة في الفلسفة.

" لأن "نيتشه" يشك في أن والدة الحقيقة هي غريزة المعرفة وبأن إدارة القوة هي في الأصل الذي أتى بإرادة الحقيقة إلى العالم ومنحها قيمة مخصوصة، إذن فيتشه يهدم فكرة الحقيقة بالذات ويردها إلى النفع الحيوي، بنوع من المفارقة ويصبح الخطأ والوهم هما أساس الحقيقة، لأن الحقائق ليست سوى أوهام نسبت أنها كذلك، وما يمنحها هذه القيمة هو طول إستعمالها ونسيان أصولها، إنما ماهو حقيقي بالنسبة للإحساس هو ما يشيره بالقوة (الأنا) وماهو حقيقي بالنسبة للفكر هو ما يعطى للفكر أكبر قدر من الإحساس بالقوة وما هو حقيقي بالنسبة للمس، الرؤية والسمع وهو يتطلب منها أكبر قدر من المقاومة"[2]

---

[1]- عبد الرزاق بلعرقور، **سؤال فلسفي ومسارات الإنفتاح**، تأويلات الفكر العربي للحداثة وما بعد الحداثة، دار العربية، ط1 سنة 2010، ص ص 119- 120.

[2]- مرجع سابق، ص ص 123- 125.

المبحث الثاني: مفهوم الحقيقة ونقدها عند علي حرب[1]

مفهوم الحقيقة عند علي حرب: لقد تعددت المفاهيم حول الحقيقة من إتجاه إلى آخر ومن فيلسوف لآخر ومن نزعة لأخرى، فنتجه إلى الفيلسوف اللبناني الذي كان بدوره يحاول إثبات الحقيقة في نسبيتها على خلاف ما كانت عليه الحقيقة في الحداثة أنها كانت مطلقة.

النسبية: يقصد بالنسبية أن الحقيقة ليست مطلقة بل محكومة بالخطاب الذي يتضمنها، أي أنها مقيدة بالخطاب وخاضعة لزمنه ومكانه ومحيطه والمشاركين فيه، وقد إقتحمت فكرة النسبية الدراسات اللغوية منذ أن إقترحفيتجنشتاينwittgenstein أنه ليس للعلامات معنى إلا بالنسبة إلى ألعاب اللغة وأنظمة التخاطب أو الأساليب اللغوية[2] وفكرة النسبية ترتبط عادة بمدرسة ما بعد الحداثة.

حاول علي حرب أن يستند إلى النظرية النسبية في دراساته ولقد دعا علي حرب إلى منهج باطني ينبو عن المقاصد من الخطاب بحجة أن المتكلم لا يقول الحقيقة بل هو مخادع مخائل ويفترض أن اللغة لا تتماشى مع الواقع، كما أن الدال لا يشير إلى المدلول، وأن الدلالة اللغوية خالية من أي مضمون معرفي، وقد تأسست استراتيجياته لذاتية على نفي المركزية،وا نتهاك جملة من الثنائيات الفكرية واللغوية الشائعة مثل (الذات والموضوع أو الدال والمدلول، أو التكئل والمضمون أو الوسائل والغايات أو المقدس والمدنس) وغدت نظرته إلى إستصحاب الشك في كل المقاربات حتى آل الأمر إلى تفريغ مصطلح التأويل والتفسير من دلالتها العلمية إلى دلالة ضبابية تكشفها الرؤية الذاتية المفرطة منطلقا من فكرة إستحواذ المتلقي كل بنية النص بفكر عرقاني يقتضي كسر كل الموجهات والأدوات العلمية المعتبرة.

نحاول أن نقارن بين وجهة نظر الفيلسوف "علي حرب" و"نيتشه" حول الحقيقة، وعلليه يمكن أن نتساءل هل هناك إختلافات بين "علي حرب" و"نيتشه"؟ أو بعبارة أخرى هل هناك علاقة إتصال أم إنفصال في فكر الفيلسوفين؟

---

[1]– **علي حرب**:كاتب ومفكر لبناني ولد سنة 1939، عرف بعلمانيته وحداثيته ونقده للإسلام واعتمد على المنهج النقدي، وكذلك بأسلوبه الكتابي الرشيق، كما أنه تأثر بجاك دريد وهو معادي لمنطق الصوري القائم على الكليات العقلية، ينتهج منهج كانط في نقد العقل ومن أهم مؤلفاته: لعبة المعنى، التأويل والحقيقة، الفكر والحدث، الممنوع والممتع... إلخ، وهو يدعو إلى المنهج الباطني ينبو عن المقاصد المرادة من الخطاب بحجة أن المتكلم لا يقول الحقيقة بل هو مخادع مخاتل.

[2]- Stephen Hilmy, the latter Wittgenstein : the émergence of nervphilosophical metrad coseford : Basil blackwell, 1987 ; P18.

- الحقيقة عند "علي حرب" ما هي إلا مجموعة من التأويلات لما هو للعالم والأشياء، وهذه الحقيقة التي يقر بها ليست ثابتة حيث مادام العالم في سيرورة فبطبيعة الحال مما يطرأ عليه بتغيير وتطور للأحداث، وفي هذا الصدد يقول "علي حرب" "ليست الحقيقة نهائية، بل هي قراءة وإعادة قراءة"[1] ومادامت القراءة تختلف من قارئ لقارئ وهذه الحقيقة لا تحتمل دائما اليقين الجازم فهي تحتمل الخطأ والصواب.

فهذه الحقيقة التي سعى إلى الوصول إليها هذا الفيلسوف لا تعني الحق والصحة وما يقابلها البطلان والخطأ والكذب، فنحن نعتمد عليها كمعيار أو تعبير عن إرادة القوة والرغبة، وهي لا تعطى ولا نتيجة نصل إليها ولا يمكن إعتبارها على أنها إجراء أو وسيلة أو أداة منهجية، وإنما هي كما إعتبرها "علي حرب" " هي معيار التضييق والتفريق، أو آلية الإستبعاد والتهميش."[2]

إذا كل شيء يستطيع أن يخترق كل شيء وهناك في أن تظهر تشكيله وتعيينه، إذا لا تكون مطابقة بين شيء وشيء، ولا بين الذات والذات، ولا بين الموضوع والموضوع.

والحقيقة هي التي لا تكتفي على التعدد والتنوع والإختلاف، فهذه الحقيقة تختلف باختلاف الصور والنماذج والأنماط حتى أنها تختلف في اللغات والقراءات، حتى أننا نجدها داخل الخطط والإستراتيجيات إذا لكل أحد الحق وبالرغم على أي أحد الإعتراف بحق الأخر، إذا الحقيقة هي إقرار متبادل بين الحقوق ونبين هذا التحليل بعبارة قول:" علي حرب" " ليست الحقيقة أحادية"[3]

والإنطلاق من واقعنا الحقيقة لا توجد داخل عقولنا لأن العقل البشري يختلف من إنسان لآخر وإذا كانت هذه العقول متشابهة وواحدة للاحظنا إختفاء معيار الخطأ والصواب وتستدل هذا من الواقع الذي نعيش فيه فرؤيتنا لشجرة أو السماء فالكل يراها عل هيئتها والجميع يشعرون بالحرارة والبرودة وتكون في درجات متفاوتة، فعلى عكس إذا كان هناك خلل أو إضطراب في الحواس فتختلف درجة الرؤية في الأشياء، فهنا يختفي معيار الصدق والكذب، إذا نحن لا نثق في الحواس باعتبارها كمعيار للحقيقة وندعم قولنا بالعصى المغروسة في الماء تبدو لنا منكسرة بالإدراك بالعقل ندرك أن العصا سليمة، وهذا ما ندعم قولنا وموقفنا بمقولة علي حرب "الحقيقة نتيجة لمجموعة من المقدمات الكبرى."

---

[1]- علي حرب، **نقد الحقيقة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1993، ص 1.

[2]- عبد الرزاق بلعرقور، سؤال فلسفي ومسارات الانفتاح، ص 6.

[3]-علي حرب، **نقد الحقيقة**، ص 4.

إذا الحقيقة تحمل في ذاتها معنى الثبات والإستقرار ويظهر الحقيقي في المجال المنطقي والمعرفي، فالحقيقة واللاحقيقي هو الوهم والخيال، فالحقيقة لا تنتج بطريقة واحدة، وبين علي حرب هذا الموقف بقوله عبارة:" لا يتم إنتج الحقيقة بطريقة واحدة بل إن هناك طرق كثيرة تختلف باختلاف المجالات المعرفية وأنظمة الفكر والأدوات المنهجية والذوات العارفة ولا يمكن لنا إلا أن نخالف إبن رشد في زعمه أن الطريق البرهاني هو الطريق الاصح والمقصود به هو طرق الفلاسفة.

فالحقيقة التي تنتج في الشعر وفي النبوءة ليست أقل قيمة أو مرتبة من الحقيقة الفلسفية، والأداة الفلسفية ليست أكثر كشفا أو إضاءة من الأداة الشعرية أو من الآلة التي يمثلها الخيال، فالخيال هو ملكة معرفية تمكننا من إكتشاف وجودنا على قدم المساواة مع العقل فضلا عن كونه مرتبة وجودية تماما كالعقل ذاته، هذا مع أن الفصل بين العقل والخيال لا يخلو تحكم وتعسف[1] كما كان لغاستونباشلار «إن العلم الحديث هو في الحقيقة معرفة تقريبية».

والحقيقة ليست مطلقة عند علي حرب فالحقائق نسبية بل محكومة أي أنها مقيدة وخاضعة لزمنه ومكانه ومحيطه والمشاركين فيه، وقد إقتحمت فكرة النسبية الدراسات اللغوية ونجد فكرة النسية ما بعد الحداثة، حاول علي حرب أن يستند إلى نظرية النسبية في دراسة النصوص محاولا إزالة القداسة الدينية من النصوص وذلك بجعل الدلالات في نسق متغير على الدوام أو جعلها قابلة للتغير من شخص إلى آخر وهذا ما يقتضي تأسيس خاص يقوم على التفكيك.

- **نقد علي حرب للحقيقة:**

وإذا بادرنا القول على الحقيقة ننطلق خلافا للموقف السوفسطائي لا ريب بوجود حقيقة ما لواقع ما، ولا ريب أيضابالإمكان معرفتها وإلا تمتنع وأصبح الكلام غير ذي جدوى.

فلا يعني بالضرورة أن نتصور الحقيقة على نحو يقيني ثبوتي باعتبارها الواقع عليه كما هو في جوهره الذي لا يحول، أو تطابق الذهن معه، على ما تم تصور الحقيقة في الخطاب الكلاسيكي مرورا بـ" أرسطو" الذي إعتبرها تطابق الأحكام الذهنية مع الواقع العيني الخارجي ونقف عند "هيجل" الذي إعتبر كل ما هو عقلي واقعي، أما ديكارت إعتبر الحقيقة بوصفها بداهة التمثل الذاتي أي التمثل التمثل أو عقل العقل.

" إن التفكير في مسألة الحقيقة، كما يمارسه نقاد الحقيقة لم يعد يهتم بالبحث عن البداهة التمثلات ومطابقة الأحكام وصحة المعارف بقدر ما تتجه إلى البحث في أنماط العلاقة بين المعرفة

---

[1]–موقع الاكتروني: philisophizer.ali harb

وموضوعاتها أو بين المعرفة والحقيقة نفسها ولنقل بين الفكر وإجراءاته، أو بين الفهم و أدواته وبين الخطاب وآلياته أو بين النص وألاعيبه أو بين الذات وإستراتجياتها وهكذا لم تعد تفهم الحقيقة في الخطاب الفلسفي المعاصر من خلال مفهومات الجوهر والتطابق والبداهة والوقوف والإثبات، بل تفهم بالحجة الأولى من خلال مفهومات مغايرة مثل: الإنتاج والتوليد والإجراء والمفاضلة والتفسير والسلطة والممارسة وحق اللعب."[1]

[1]- علي حرب، نقد الحقيقة، ص ص 90- 91.

المبحث الثالث: مجالات الحقيقة

1- القراءة:

القراءة عبارة عن نشاط فكري، التي تكون عن طريق القارئ فتظهر إستراتيجية القراءة على تعدد المعنى. والقراءة تختلف من شخص لآخر ومن قارئ لآخر، والقراءة بالنسبة للقارئ لا يقرأ ما يريد قراءته، وأعطى لها (علي حرب) مفهوما: هي نشاط فكري/ لغوي مولد للتباين، منتج للإختلاف، إنها تتباين، بطبيعتها، عما تريد بيانه[1].

لقد أصبح مصطلح القراءة من أهم المفردات الضرورية والأكثر إنتشارا للكتب والنصوص، كما أنه أصبح يشمل التجارب والأحداث والأعمال وذلك بهدف إنتاج الكتب والنصوص، فنجد كلمة القراءة تستعمل على لسان الخبراء والمعلقين، وهذا المصطلح نجد محتوره بالضرورة عند الفلاسفة والمثقفين فيه يكون معيالار التقييم عند الفلاسفة سلبا أو إيجابا، وهذا ما حاول إثباته "علي حرب" من خلال إستدلاله بمثال من الواقع بفرض إثبات كلمة "القراءة" في الواقع "الأداء الذي يؤديه اللاعب الجيد هو الذي يحسن قراءة الموقف إما يكون له توقع في الرد عليه من نصه، أو مفاجئته بغير ما هو متوقع"[2]. من المؤكد أن "القراءة" أصبحت تحتل الصدارة في الدراسات النقدية، وهذا ما أشغل "علي حرب" باستخدامه المنهج النقدي لقراءة النصوص.

"إن عملية القراءة عملية صعبة، تحتاج إلى ثقافة شاملة بوصفها إختلافا عن النص وليس تماشيا معه، وأن تنصب عنايتها على ما تظهره قراءة النص من التعدد والإختلاف والتجاوز الدلالي، لذا فإن البحث في مفهوم القراءة عند (علي حرب) يضمن الخلود لنصوصها القديمة (الدينية والفلسفية والأدبية) كما يجنبنا الوقوع في القراءة الإيديولوجية والعقائدية والتمذهبية التي يرفضها (حرب) في قراءته النقدية، وبالفعل فإن القراءة لا تخرج من مأزقها الإشكالي إلا إذا تخلصنا من القراءة (الشخصية) التي ترصد المعنى الواحد، والقراءة المتطابقة مع مقروء النص الأصل."[3]

---

(1)–علي حرب، نقد الحقيقة، ص 6.

(2)– علي حرب، **هكذا إقرأ**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، سنة 2005، ص 9.

(3)– مجلة جامعة بابل العلوم الإنسانية، المجلد 20، العدد 3، 2012، **"القراءة فعلا كشفيا عند علي حرب"**، سامر فاضل الأسري ص 1.

لا بد من القراءة التي يحاول تجسيدها في الواقع العربي التي تكون ذات منبعا فكريا، وهذا ما يجعل من القراءة عند علي حرب فعلا كشفيا، فالقراءات تختلف من واحدة لأخرى، وتكون من مهمة الناقد في تناوله للمواقف النقدية إتجاه المواقف الأخرى، وعليه يمكن طرح التساؤل التالي: ما أهم القراءات التي أصبحت محور الدراسات النقدية؟ [1]

القراءة العلمية: تهتم هذه القراءة بالنص الإسلامي والتي يمثلها الخطاب (الأركوني)، والغرض من هذه القراءة هي القراءة المنهجية للنص الإسلامي يهدف تحريره نظرا لتلك العقول الجامدة والمغلقة بغرض تفتيحها وتحريرها، إنها تنفي تلك التفاسير القديمة والمعاصرة وذلك لإحتوائها على الموضوعية، حيث أن النص الإسلامي في القديم لم يعالج بدقة علمية، ومع العلم أن الدين يرفض الأساليب العلمية الدخيلة عليه، ومن المعرف أن (محمد أرتون) من المفكرين العشاق للفكر الغربي ومبادئه، ويقول علي حرب:**"** إذا كان العلم يقوم بالتحليل، فالفكر يقوم بالتوليف. والفكر هو الرجوع إلى الذات**"** والذي يقصد علي حرب هو التأويل، إذا في رأي علي حرب أن القراءة التي إعتمد عليها محمد أركون ما هي إلا من تعاليم الخرافة والخيال والأوهام فهناك تناقض إذا قلنا أن هذه القراءة العلمية تنطبق على النص الديني، ويمكن إعتبارها وهما من أوهام العقل واو نتماشى بها في النصوص الدينية يمكن لوقوع في خطأ الفهم والتفسير والتحليل. [2]

القراءة الإيديولوجية: تهتم هذه القراءة للنص التراثي العربي، فنذكر في هذا الإتجاه (محمد عابد الجابري) أن هذه القراءة بالإقصاء للنصوص الأخرى، واستبعد جانب التأويل والبناء، إذا هذه القراءة عند علي حرب ليس بالقراءة الكشفية ولا بالقراءة الإنتاجية، فهذه القراءة للجابري تعتمد على التلفيق للنصوص، فالقراءة الإيديولوجية غير جديرة بقراءة النص قراءة منهجية (أنطولوجية)، فالقراءة الإيديولوجية تعتمد على المعايير الدنيوية ووصفها (حرب):**"** قراءة إيديولوجية كاريكاتورية.**"**[3]

فعبر عنها علي حرب أن القراءة الإيديولوجية **"**قراءة نخبوية جاءت نتيجة لسبب المتغيرات المفهومية الحاصلة في العالم، فهي وهم من أوهام النخبة التي تؤمن بالوثوقية، التي تعطي تفسيرا معاصرا للحقيقة والمعنى**"** [4]

---

[1]– مجلة جامعة بابل العلوم الإنسانية، ص 01.

[2]– المرجع نفسه، ص 02.

[3]– **"<u>أشغال جامعة الملتقى الدولي الثالث في تحليل الخطاب</u>"**، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة.

[4]– مجلة جامعة بابل العلوم الإنسانية، ص 03.

لاشك فيه أن هذه القراءة الإيديولوجية إعتمد عليها محمد عابد الجابري تشتغل ما يشاء في أقوال، بالإضافة إلى رفض وا إفضاء لنصوص أخرى، وهنا يظهر موقف علي حرب في الرفض لهذه القراءة بطبعها قراءة خادمة لذات المفكر بأخذ ما يريد، ونحن بدورنا نأخذ ما يتماشى مع النص العربي وما يكون له قابلية في القراءة فهذه القراءة كانت تختص عند (حرب) حول أعمال إبن رشد. في الوصل والفصل بين المجالين الديني والفلسفي.

القراءة التاريخية: تختص هذه القراءة التاريخية بالنص القرآني الذي مثلها (تصدر حامد أبو زيد) والذي كان له موقف حول الوحي أنه من الضروري التقبل بفكرة أن الوحي منذ القدم وقام بفعل الواقع والأحداث والثقافة التي تندرج داخل المجتمع، ففي رأيه هذه حقيقة متفق عليها لا نقاش فيها، وأثبت أبو زيد بقوله:**"** العلاقة بين النص والواقع**"** فإذا كان في رأيه أي تحليل أو تفسير لا يخضع لهذه العلاقة لا يمكن أن يطمح للنجاح.

*فهذه القراءة معتمدة على التاريخ كما يربطها أبو زيد بالواقع والثقافة السائدة إذا هذه القراءة تكون ملتزمة بالسياق التاريخي للنص، وهو يؤمن بالوجود الميتافيزيقي بقوله:**"** فإن الإيمان بوجود ميتافيزيقي للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية**"**. ومن هذا الإنطلاق (علي حرب) رفض هذه القراءة فعندما نقرأ النص في رأيه لا بد من أن يكون توافق وترتيب بين النص والواقع، إذا قراءته في تداخل مع التلفيف. [(1)]

القراءة الشخصانية: يمثلها (حسن حنفي)، التي تدرس الغرب، فهنا تتجسد رؤية علي حرب القراءة تتوقف على الآخر، وهنا يظهر قيام العامل الذاتي ففي نظرة علي حرب لا بد من قراءة النصوص قراءة كشفية تداولية ويقول في تحليل لما مضى**"**وإذا كنا نحتاج إلى إخراج الثعبان من تحت القميص، فإننا نحتاج في الوقت نفسه إلى أن تنشأ به وتتعلم منه، بحيث نغير جلدنا تماما كما يغير الثعبان جلده.**"**[(2)]ففي رأي علي حرب هذا عند التخلي عن قراءة التراث قراءة جوهرية ثبوتية.

لا ريب في أن هذه القراءة كان لها فائدة وغاية من حيث النص التراثي، كان له إيجابا تحول الخطاب العربي، إلا أن هذه القراءة ما يعاب عليه ونستطيع نقده في التاريخ ما هو إلا من إكتشاف النص.

---

(1)– مجلة جامعة بابل للعلوم الإنسانية، ص3.

(2)–أشغال جامعة الملتقى الدولي الثالث في تحليل الخطاب، جامعة قسنطينة.

القراءة المرآوية: تقابلها القراءة النقدية ويمثلها (عبد العزيز حمودة) قراءة للمفاهيم والنصوص والمفاهيم فنحن نكتسب تلك المعارف عن طريق القراءات والتي تكون مختلفة من أحد لآخر، فبحسب (حرب) المعرفة تطابقية، فعند القراءة تتعدد المعاني وتتولد الأفكار." ذلك أن القراءة المطابقة تقودنا إلى منطق المطابقة الذي يعمل على تحويل النص إلى وعاء خاص للأفكار"[1]

القراءة التمجيدية: تمثلها قراءة (أبو يعقوب المرزوقي) للنص الخلدوني وذلك بوصفه نصا يحتوي على كل الحلول الناجعة لقضايا العصر الراهن، فعلي حرب يرفض هذه القراءة إعتراضا على الفعل القرائي حيث أنه نص جامد، كما أن هذا النوع من القراءات تمارس الإستبداد السياسي والفكري والديني، فهذه القراءات غير خالقة للنصوص لأنها بحسب حرب تمارس فعل الخداع القرائي على المستوى المعرفي، فهي تعمل على كل ما هو إقصاء، كل ما خو متعارض أو أصل والذي هو من فعل القراءة الكشفية"[2]

القراءة النقدية: هي قراءة توليدية تحويلية تتعامل مع نصوص ابن رشد كحقول للدرس والتنقيب أو كإشكالات تحتاج إلى الخرق والتجاوز بحيث تشتهر مكتسباته المفهومية بإغنائها وتوسيعها، أو تفكك إشكالياته أي عقلانيته بنمطها وبداهاتها ومنطقها في التصنيف، من أجل إعادة البناء والتركيب، مما قد يسهم في فهم مشكلاتنا الفكرية أو إستحداث آفاق جديد للمعرفة". [3]

حاول (علي حرب) من خلال هذه القراءة أن يتعامل مع نصوص إبن رشد، حاول فيها تجسيد منهجه ونظرته السياسية، فهنا تظهر القراءة النقطية لعلي حرب. فاعتبر إبن رشد مجرد شارح للفلسفة الدخيلة (اليونانية) على الفلسفة العربية.

وعليه يمكن طرح التساؤل التالي: أي قراءة يستند إليها علي حرب في المواقف النقدية؟

إذا من خلال تحليلنا للقراءات لدى المفكرين والقراء فلاحظنا أنها تحتوي على عيوب ولا تخدم أي نص وهي غير خالقة لأي نص، فتسعى هذه القراءات على إقصاء كل ما هو متعارض أو أصل، فنحن كباحثين أو مفكرين نكتب أو نقرأ بهدف الخلق وهذا ما حاول إثباته "علي حرب" من خلال وقوفه على أهم القراءة.

---

[1]- مجلة جامعة بابل، ص ص 4- 5.

[2]-المرجع نفسه، ص 04.

[3]-علي حرب، هكذا أقرأ، ص 38

قراءة الكشف والخلق: أخذ مفهوم القراءة عند علي حرب بعدا نقديا في نقد النقد، وجعله واسع المهام والدلالة، لأنه يتصدر مفردات الخطاب المتعلقة بالفهم والتشخيص، وبذلك قراءاته لازمة في فهمنا لأي نص، بل نقد النقد لا ينهض إلا بها، فهو مرهون باستراتيجيتها، ويعتمد عليها في تطور أدواته ومفاهيمه وذاته. (1)

إذا مهمة القراءة الكشفية البحث عن شروط إنتاج الحقيقة أو المعرفة. ولا يوجد مستوى واحد للكشف عن حقيقة المعنى، فإنه تتعدد المستويات، وهذا النوع من القراءة تكون هادفة إلى نقد النص ومن هنا ينطلق علي حرب من جعل الإختلاف حقيقة تميز الحقيقة.

من المبادئ المرتبطة بآليات تفكيك الخطاب أو النصوص إبداعا ونقدا و التي تمثل في ذات الوقت مبدأ أساسيا أو فكرة رئيسية هو مبدأ الإختلاف، ففي التصور التفكيكي يكون الإختلاف هو المبدأ نشاط القراءة والذي بدوره مرتبط بقوة النصوص واستجوابها والتشكيك في إمكانية فهمها بشكل قاطع، إذ تظل عمليات القراءة وإكراهاتها وهي المولدة والكاشفة للدلالات المتجددة. فإذا كانت ممارسة التفكيك تسعى إلى خلخلة المفاهيم القارة والثابتة ووصفها موضعالتشريح وإثارة التساؤلات حول اليقينيات الجاهزة التي تحول ما بين الوعي والواقع فإننا نجد "علي حرب" يحاول ترسيخ الحقيقة أو حقيقة النص على نحو يقيني وصارم بالرغم من إدراكه لحقيقة لا شك فيها وهي أن النص يختلف في كل ما يهدف إلى زعزعة الإيمانات المطلقة التي تحول دون إدراك الذات للعامل على نحو مفتوح يجعلها قادرة على التأويل (2).

كما أنه ينبغي كسر الصرامة العقلية التي تقف بين الذات والواقع المتغير وإيجاد نوع من التفكير أو نماذج من التفكير تدفع الإنسان للمشاركة في التطورات المتلاحقة والحادثة في الوقائع. كما أننا نجد أن كتابات علي حرب تؤكد على حقيقة النص وجعلها الغاية من التفكيك والتحليل والتي يجعل منها في الوقت ذات حقيقة متعالية فوق النص الذي أنتجها... وفق الواقع وحقائقه أو خارج تاريخها... ومن جهة أخرى يقدم حقيقة النص التي تتجسد دوما عن طريق الفاعلين أي القراء... فإذا هي شيء محسوس متغير من قارئ إلى قارئ آخر...فالنص يولد حقيقته على الدوام وفي كل قراءة جديدة له (3).

---

(1)– مجلة بابل العلوم الإنسانية، ص 5-6.

(2)– المرجع نفسه، ص 06.

(3)– المرجع نفسه، ص 20.

لم يعد مصطلح يقتصر على القراءة في الكتب والنصوص، كما يجري تداوله لدى الكتاب والنقاد، بل تعدى عن ذلك إلى القراءة في المجريات والتطورات على أرض الواقع لذا أصبح هذا المصطلح يترد ولدى الخبراء وأصحاب العقول الإستراتيجية[1].

من حيث المفهوم أصبح فعل القراءة يتعدى معرفة الحقيقة، بمعنى أنه لم يعد مجرد وصف أو كشف او اطلاع على الخلائق والحقائق والمقاصد، بقدر ما أصبح مشاركة في لعبة الخلق باختراع الأصماء فمع كل قراءة منتجة وفعالة، يتغير المعطى أو المقروء.

وهذه هي المفارقة التي تقابلنا في نقد الحقيقة عند علي حرب ففي حين يطلق على كتابه إسم نقد الحقيقة كشيء قائم متعالي ثابت وهناك حقيقة متضمنة داخل حدود النص فلا حقيقة خارجه. فالنص يملك حقيقته كما يملك وقائعيته وهذه الحقيقة تتولد عن طريق الفاعلين القراء في عدة حقائق تختلف أو تتناقض أو تتفق في بعض الوجوه وتختلف في البعض الآخر، وهذه الحقائق هي حقائق النصوص العينة.

إن نص النقد يلعب على أرض الواقع، أو هو قراءة للواقع وأن نقد النص يمارس عمله على النص ذاته أي على الواقع اللغوي ذاته والمتشكل على هيئة مقولات وأقوال، لذا فإن نقد النص مشروط باللغة والمجتمع والذات (الكاتب/القارئ).

– إن اللغة والفكر في تفاعل مبدع وتخليق مستمر يتم خلال علاقة جدلية لا إنفصام فيها بحيث يصبح إنتاج الفكر وحركيته مرهونا باللغة ومستمدا منها.

لذا فالحقيقة التي يتوخاها علي حرب من نصوصه هي حقيقة متعالية متخفية خلف مقولاته ومنطوقها اللغوي.

إذا كانت الحقيقة بكل أشكالها تتجسد دائما عن طريق النص أو عن طريق التعبير اللغوي فلا بد إذن من تحليلها على عدة مستويات من التحليل.

2- الحقيقة والذات:

الذات: هي النفس أو الشخص، وهي في اللغة. ذات الشيء: هي نفسه وعينه أما في معناها الفلسفي فتعتبر جوهرا قائما بذاته، وأنه ثابت ولا يتغير على الرغم مما يلحقه من الأعراض مثل:

---

(1)– عبد المالك مرتاض، <u>**نظرية القراءة**</u>، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، سنة 2003، ص ص 31-32.

الصحة والمرض، الغنى والفقر، والصبا والهرم، كما يصدق اللفظ على الماهية التي يراد حقيقة الموضوع أو الشيء[1].

تبدو الحقيقة إشتغال على المواد أو إستخدام للمعايير، أو صوغ للوقائع أو إنتاج للموضوعات أو تشكيل للخطابات، أو ممارسة لذات، فإذا أردنا أن نقارب الحقيقة إيستمولوجيا نقول أنها ليست يقينيا معرفيا، بقدر ماهي منظومة تأويلية، أما أنطولوجيا إنها إنخراط في العالم وانفتاح على الكون ونسج علاقة بالوجود يحقق من خلالها الإنسان ذاته بأنماط وإيقاعات مختلفة، فالإنسان إنما هو علاقة ذات بذاتها وصلة الموجود بالموجود وهي صلة مركبة تنفت على أكثر من جانب ولها غير بعد شكل. [2]

علاوة على ما درسه "علي حرب" حول الجانب العشقي الجنسي الذي يتعلق بالجسم وملذاته، أو بالجسد وشهواته، وهناك الجانب السياسي السلطوي ويتعلق بممارس السلطة وعلاقات القوة بين فرد وفرد، بالإضافة على هذا هناك الجانب العلمي بصورته المنطقية أو الرياضية ويتعلق بحقيقة كل كائن وحقه إذ هو يشكل شرطا لكل معرفة ممكنة بالوجود ومعيار لكل حق وواجب، وأخيرا هناك الجانب الفني أو الإبداعي، ويتعلق بممارسة الذات وصنعها كتقنية من تقنيات العيش أو كفن من فنون الوجود [3].

فنحن بوسعنا الوقوف عند هذه الجوانب الأربعة التي سبق ذكرها وتقابلها العلل الأربع" عند أرسطو، فالجانب العشقي الجسماني تقابله العلة المادية المتمثلة بالحادث الجسماني، ويمثله الجسد الذاتي والذي يطلق عليه تسمية السلطان فيقابله المحركة أو الفاعلة بالسياسة التي يتماشى البشر وفقها ويسيرون شؤونهم وفق معاييرها ويأخذون أدوار ويكونون كفاعلين في المجتمع والتاريخ أما الجانب المنطقي يطلق عليه تسمية الحقابي فيقابل العلة الصورية، وبواسطته نحدد علاقتنا بالوجود من خلال علاقتنا بالحقيقة والحق، فهو يوفر للإنسان إمكان العلم بالموجودات وتقدير كل كائن حق قدره، أما الجانب الفني الإبداعي فيقابله الصلة الغائية التي سيسعى المرء باهتمام ذاته"[4].

---

[1]–الموقع الإلكتروني:
www. Oujacity. Com

[2]–علي حرب، نقد الحقيقة، ص 91.

[3]– المصدر نفسه، ص 91.

[4]– المصدر نفسه، ص ص 91– 92.

بالإضافة إلى "أرسطو" في هذه الجوانب الأربعة يقابله" ميشال فوكو" ففي فكره يقيم المرء علاقته بذاته عبر الجسد ورغباته، وعبر المعرفة وميادينها وعبر السلطة ومعاييرها، فالجسد والمعرفة والسلطة هي أبعاد ثلاثة لا تخلو منها تجربة إنسانية فكل حالة أو تجربة يمارسها أي أحد فتصدر رغبة أو حب فهي تحتوي على ضرب من ضروب المعرفة وتعتبر من أنماط السلطة[1].

إذن ثمة جوانب أربعة لعلاقة الإنسان بذاته وهذه هي أبعاد الذات ويسمى كل بعد منها عند "فوكو" طية أو ثنية، هناك ثنية الجسد والرغبة، ثنية المعرفة والحقيقة، ثنية القوة والسلطة، ثنية الداخل على الخارج وهذه الإنثناءات الأربعة هي التي تتيح لنا أن نتحدث عن تكون الإنسان كذات، ككائن يرغب ويعرف ويفعل ويأمل، إذن لدينا أربع أنواع من التذوية، نعني أربع أنماط من أشكال بناء الذات وتحققها، فليست الذات كما تصورها إبن سينا وديكارت:« جوهرا بسيطا أحاديا قائما بذاته حاضرا لذاته»، بل من صبغة لعلاقة مركبة تؤثر فيها الذات بذاتها وتتأثر بها من وجوه أربعة، إذن هي تجربة يتعايش فيها أكثر من إمكان وتمارس على مستوى جنساني أو حقاني أو سلطاني أو إبداعي[2].

إذا الإنسان يتمتع بالحضور، يحضر كذات معرفية بغرض إكتشاف العالم وذلك بوجود حسه وخيالعه وعقله ويحضر كذات سلطوية ويكون له دور ويلعبه ويمارس نفوذا، كما أن الإنسان يحضر كذات عشقية وذلك من خلال اللقاء بين جنسين (الإثنين)، ويكون له أقوى حضور كذات إبداعية بصنعه لذات كقيمة بمالية فنية شعرية أو سلوكية ذوقية.

إذا تنوع أساليب الذات وهكذا تختلف أنماط التعاطي فقد يغلب على الإنسان أي نمط مثلا: النمط السياسي، أو النمط العلمي أو النمط العشقي ولا يعني التمييز بين جوانب الذات ومستوياتها، أن العلاقة بينهما تقوم على مجرد التجاوز، بل هي تتقاطع وتتداخل فمثلا: فلا عشق بدون معرفة ولكل سلطة معرفتها، كما أن لكل حقيقة سياستها إذا يمكن القول أن الحقيقة ممارسة للذات.

الحقيقة بما هي تطابق مع الواقع:

الحقيقي سواء كان معاني أو أفكار تتوطأ فيه أفكارنا ومنطوقاتنا مع الواقع المشهود أو الشيء الموجود وقد عبر فلاسفة الإسلام أبغ تعبيرا عن هذا المعنى عندما إعتبروا أن الحقيقة هي مطابقة ما في الأذهان مع ما في الأعيان، وقسموا الوجود إلى مراتب أربع: الوجود الخارجي، الوجود الذهني،

---

(1)– علي حرب، نقد الحقيقة، ص 93.

(2)–المصدر نفسه، ص ص 93- 94.

الوجود اللفظي، الوجود الرسمي حيث نجد منذ اللحظة الأرسطية التي تتأسس على أن الحقيقة هي تطابق الأحكام الذهنية مع الواقع العيني الخارجي، وإنها بالقول الذي إستكمل هذا البناء في تقريره الشهير " أن كل ما هو عقلي واقعي وكل ما هو واقعي عقلي".

الإنسان بين الواقع والحقيقة:

إن الواقع دائما واقع الأشياء، الواقع كما هو والحقيقة هي حقيقة الأفراد ومهما كانت الاحوال، فلا نستطيع القبض على الحقيقة كما نقبض على الأشياء لأن الحقيقة فيما يقول هيدجر هي الحرية أي أنها نوع من العلاقة بين الانسان والعالم. [1]

وإن ما نسعى لبلوغه من حقائق لا شك أن المحيط الثقافي الذي يحاصرنا يساهم في تشكيله وبلورة طبيعته فإذا ترعرعنا فيوسط ينتشر فيه التجرد للعبادة، واتجهت حقيقة الخالق عز وجل إلا أن هذا الخالق الواحد الأحد كحقيقة مطلقة يختلف تصوره، ففي التصور الأفلاطوني يلتمس الحقيقة من خلال الواقع المثالي الروحاني ويلتمسها التصور الماركسي من خلال المادية التاريخية والبراغماتي من خلال التمكن في الأرض

فنحن ما نسعى إلى بلوغه من حقائق لا شك هي أن المحيط الثقافي الذي يحصرنا يساهم في تشكيله وبلورة طبيعته فلو اتجهت ميولنا إلى الزهد والتصور فلا شك في أن الحقيقة التي تنشدها حقيقة مطلقة فهنا يختلف التصور عندنا من هذا إلى ذاك فقد يكون التصور مجسما، فنحن في ثقافتنا كمسلمين أن الله هو الحقيقة.

3-الحقيقة والواقع:

عندما يقول الانسان عن الواقع الموضوعي وهو الذي يتعلق بالعالم الخارجي والذي لا يسعى الانسان إلى التخلي عنه أما بالنسبة للواقع الذاتي كما هو في حياتنا الذهنية وعليه يمكن طرح السؤال التالي: ما هو الواقع وما مجالاته المختلفة؟ وهل يقابل الحقيقة أو يلتبس بها؟

إن كلمة الواقع في معناها العام برزت في نقطتين[2]:

أ) الواقع هو الوجود الفعلي للأشياء وموضوعه يتعلق بما هو ماثل أمامنا

ب)الواقع نمو ما يشترك في معاينته جميع الناس ولا يختلفون

أما المعنى الفلسفي فإننا نلمسه في الأوجه الثلاثة التالية:

---

(1)- www.enefd.edu.dz

(2)- www.enefd.opcit

أ) الواقع هو العالم الخارجي كما يتقدم لحواسنا وعقولنا، ويتصف إدراكنا له بأنه حقيقي إذا ما تم فعلا انعكاس هذا العالم الخارجي على الحواس[1] ،إذا على هذا الأساس تعرف الحقيقة بأنها انطباق الفكر مع الواقع أي إدراك عقلي وحسي للأعيان في الخارج.

ب) نستنتج من هذا أن الواقع هو مصدر تقدير أحكامنا، فالصورة المتطابقة مع الأشياء المدركة يحكم عليها بأنها حقيقة لسبب واحد وهو أنها تعكس تماما ما هو في الواقع.

ج)إن الواقع وجود الأشياء العيني وجودا مستقلا عن الذات العارفة أي العقل والأهواء وعلى هذا الأساس يكون الواقع هو عالم الأشياء الموضوعي الذي لا دخل للذات في تصويره وينفرد بخصائص ومواصفات منها:

- إنه مجال مستقل عن الذات المدركة، ويمكنها من بلوغ الموضوعية.
- إنه يعتبر المصدر الأول والأخير لإختبار الفروض وتبرير أحكامنا العقلية.
- إنه المنبه والدافع إلى اكتشاف الحقيقة وهي انطباق الفكر مع العالم الحسي أو التجريبي. [2]

[1]–الموقع الإلكتروني:
www. enefd.edu.dz
[2]– المرجع نفسه.

المبحث الرابع: إجراءات الحقيقة

يرتبط المسار الفلسفي بالجوانب الأربعة لعلاقة الإنسان بذاته، فيعتبر الحب والسياسية والعلم والفن فهذه الشروط الأربعة تخلق الفلسفة، فالتشكيل الفلسفي لدى اليونان إنطلاقا من أفلاطون، لقد إرتبط بالشروط الأربعة: فالشرط العلمي تمثله الرياضيات التي تعتبر النموذج للحقيقة والمعرفة بإعتبار نتائجها يقينية صحيحة، أما الشر ط السياسي هو النموذج في الديمقراطية لممارسة السلطة ثم الشرط العشقي والذي يساهم في إنتاج حقيقة تتعلق بين إتحادالإثنين أي بين الأنا والأنت وهذا ما بادر ذلك "باديو" في بيانه الفلسفي وهذا البيان مخصص في جملة لإيضاح ما يسميه باديو الإجراءات التوليدية للحقيقة، أو شروط تشكل الفلسفة، أما بالنسبة لشرط الفني والأخير الذي يختص بالشعراء إلا أن أفلاطون إستبعد هذا الشرط لصالح الرياضيين باعتبار " أن الشعر لا ينتج حقيقة بقدر ما هو محاكاة للحقيقة"[(1)].

يحاول "باديو" إثبات الإجراءات التي تسعى لإنتاج الحقائق والمعارف لأنه لا من حقيقة علمية أو فنية، أو سياسية أو عشقية أو فنية، فالفلسفة لا تنتج في ذاتها أي حقيقة، بل هي المقام الأول "ملتقى الحقائق"[(2)] وإنما هي ممارسة تزيد من إمكان الحقيقة، ففي نظره إذا إجتمعت هذه الإجراءات التوليدية الاربعة تتحقق الحقيقة في تشكيلها الفلسفي.

إن كلا باديو هذا هو عبارة عن قراءة لفكر "هيدجر' الذي إعتبر أن الفلسفة هي مفاقمة للأسئلة.

إذا يمكن القول إذا كانت الفلسفة لا تنتج في ذاتها حقائق أي تلك الحقائق الصحيحة أو المعارف اليقينية فنحن لا يهمنا إذا كان القول الفلسفي سواء صحيح أو خاطئ فكل من الصفات كالحسن والقبح والصدق والكذب كلها ترجع هذه المفاهيم إلى القيم التفسيرية وهذا في المجالات الإجرائية التوليدية، والتي يعتبر الفكر الفلسفي كشرط في الممارسة[3].

-وعليه لا بد من أن تتوفر الشروط الإجرائية في الفلسفة فإذا كان هناك خلل في أحد الشروط حيث يطغى شرط على شرط آخر فتتوقف كونها أنطولوجيا وغياب الممارسة الفكرية فستبعد السؤال عن كينونة الحقيقة. إلا أن هذه الشروط التوليدية التي سبق ذكرها فلا تتحد في كل قراءة فلسفية، فالفلسفات تختلف وتتفاوت من إجراءاتها والمجالات التي تشغل بها ومحاور إهتمامها.

[(1)]– علي حرب، نقد الحقيقة، ص 94.

[(2)]–مصدر نفسه، ص 95.

[(3)]– المصدر نفسه، ص 95.

سنحاول العودة إلى تلك البدايات الإغريقية عند أفلاطون فنجده قد أبعد الإجراء الشعري من دائرة الحقيقة وخاصة بمقارنته مع الإجراء الرياضي، حيث أن جانب الإجراء الشعري يتحدث بلغة المجاز والحس والمشاعر فالشعر يعيق على صعود وتطور الفكر.

أما بالنسبة لأرسطو الذي تشكلت معه الفلسفة والذي كان له بصمة في المحاولات الفلسفية اللاحقة وكانت الفلسفة في شكل نسق فكري شامل تنظم فيه مختلف الممارسات والإجراءات والمجالات بما فيها الشعر.

بالإنتقال إلى العصر الإسلامي فمثلا عند الفارابي الذي إهتم بالمحال السياسي والمدني، مع إستبعاد المحور العشقي، فالممارسة الفلسفية تقف عند النبوءة والتي تعتبر جذر الثقافة الإسلامية بوصفها نتاج للخيال وتعبيرا عن الحقيقة لا بذاتها بل بمثالاتها. مما لا شك فيه أن غبن سينا حاول مواصلة ما بدأه الفارابي وأسسه، إلا أننا نجد بعض الإختلافات حيث الممارسة الفلسفية عند إبن سينا تهتم بالمجال القدسي وذلك بتقديس العقل وإعتباره مبدأ الوجود ومقومه وغايته.

أما من ديكارت حتى هوسرلمرور ا ليبنز وكانط والذي شكل الإجراء الرياضي القاسم المشترك فمع ديكارت الفلسفة تتأسس على الشرط الرياضي باعتباره معيار الحقيقة الصادقة والواضحة. أما بالنسبة لكانط إحياء النموذج العلمي (الرياضي والفيزيائي) إلا أن بعد وقت حصل عكس كانط حيث لن تصبح الفلسفة علما بل ستتوجه نحو الرياضيات والفيزياء على النسبية والإحتمال.

الحقيقة: الحقيقة في الأدبيات العرفانية هو "الباطن" ومن ثم تبرز الحقيقة دائما في المجاز أو الرمز، أو الإشارة، وبما أن هذه التقنيات غير ظاهرة للعيان فإنها بطبيعة الحال محتجبة. [1]

لم يكن لهذه النظرية تقنين من القرآن الكريم غلا ان وجدوا في بعض الآيات لفظا صريحا للباطن، وللدفاع عن هذه بالنصوص الشرعية في قوله تعالى:«**وذروا ظاهر الإثم وباطنه غن الذين يكسبون الإثم سيجزون بما كانوا يفترقون**»الانعام 120، وقال أيضا تعالى: « **الله سخر لكم ما في السماوات وما في الأرض وأسبغ عليكم نعمة ظاهرة وباطنة ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير**» لقمان20. والأهم في ذلك أتيح لهم مجال لتفسير كل شيء بناء على هذا الزوج الظاهر والباطن، غير أن الترجيح والمطلوب والمقصود دائما يكون في محملة الباطن أي "المحتجب"، وهنا تنسجم أفكار العرفانيين مع "علي حرب" الذي يرجح أن الحقيقة تكون في الباطن،

---

(1)– محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي**، الدار البيضاء، المغرب المركز الثقافي العري، ط9، 1982م، ص ص 184–279.

ولكن الباطن المقصود هنا ليس المقابل لظاهر، فالمقصود به هو الباطن الذي يحوي المسكوت عنه، ومن ثم يوافق علي حرب العرفانيين من جهة، ويناقضهم من جهة أخرى.

... فالتوافق فيكون في الإفتراض الآتي: أن الباطن أولى من لظاهر للنظر والبحث، إذ يتوافقان بأن الحمل عملة ذهنية تنظر في الباطن أولا ثم الظاهر، لأن الحقائق متحجبة وتتجلى بالكشف، وهذا الأمر يتطلب من الحامل أن يشرع مباشرة في التأويل، ولا مناص في هذه الحالة من التأويل وإن تعددت النتائج وهذا ما راح إليه علي حرب في الحديث عن الحجب.

أما نقطة الإختلاف إذا كان العرفاني يبحث عن المقصد الإلهي فإن علي حرب يرى أن هناك إستحالة، بل يرى في ذلك نية غير صادقة تود أن تحتكر الحقيقة، وتنفي وتقصي الآخرين وتخفي ممارسة رجال الدين وأصحاب السلطات، في ذلك يقول" غن المشاريع الدينية تحول الظاهرة القدسية إلى رأسمال رمزي بل إلى سلع رمزية يتم إنتاجها وتداولها واستهلاكها وفقا لأهواء البشر ومصالحهم ونرجسيتهم" وعلي حرب ليس غرابة إذا كان لكل واحد في القول غن كل طائفة تدعي لنفسها إمتلاك حقيقة الكلام الإلهي لكن الواقع هو أن **الحقيقة** "أقل حقيقة مما يدعي قول القائل. ذلك أن قول الحقيقة دائما يصنف ويستبعد، ويخدع ويحجب، ويحرف وينسخ"[1].

نحن أمام استراتيجية تدفع غلى إختيار الحمل على غير الظاهر فاللغة محتجبة حيث العلاقة بين الدال والمدلول منقطعة، فالعقل إذا يحجب الحقائق، فالأدوات الذهنية لا تعينه على الإمساك بالمقاصد ولا بالحقائق، والحقيقة إذا محتجبة في النص، ولا يستطيع العقل إكتشافها، إذا في النهاية يمكن القول أن علي حرب ينزع المركزية وإنزلاق الدلالات، والتشكيك في الكليات والثوابت.

- **مبدأ المخاتلة والتضليل:**

يتخلى هذا المبدأ المخاتلة والتضليل في دراسات علي حرب مثلا في آليات النص، أو الخطاب الذي يحمل الحقيقة، وتبدو أن هناك علاقة بين مبدأ المخاتلة والتضليل ومبدأ الحجب، وقد تحدث "علي حرب" عن المخاتلة والتضليل في سلسلة "النص والحقيقة"[2] ويعتبر هذا المبدأ من منجزات مشروعه النقدي والتي تتجاوز الدراسات الكلاسيكية فهذا الفيلسوف توصل لتفكيك النصوص والذات

---

(1)– محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي، ص 45.

(2)– المسيري عبد الوهاب، **اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود**، القاهرة، مصر، دار الشروق، ط1، 1422هـ–2002م ص 130.

الإنسانية معا، وذلك لأن "الكلام يلعب وراء الذات" حيث أن الكلام يقود صاحبه إلى أشياء يتوهمها، إذا فعند علي حرب الذات لا تستطيع أن تتوجه نحو الأشياء توجها دقيقا ويقيني وصادق.

فعلي حرب يستنتج أن النص لا يقول الحقيقة، بل النص هو الذي يخلق حقيقته، فيكون لهذا النص وجود مستقل ولا يقصد دراسة المعاني التي يظهرها النص ودراسة الإعتبار الذي تعلنه "بل بما سكت عنه ولا تقوله، بما تخفيه وتستبعده، بكلام آخر ينبغي أن لا نهتم فقط بما يصرح به المؤلف النص بل أن نلتفت إلى ما يقوله الكلام بمسائلته وإستنطاقه أو بتحليله وتفكيك بنيته"[1].

فمبدأ المخاتلة والتضليل نشأ لدى علي حرب من نسق فكري ذات جدلية زائفة أن جميع النصوص وجميع الحقائق إختلف فيها الناس، فتاريخ البشرية يشهد على ذلكن فليس هناك حقيقة واحدة بل هناك حقائق متعددة وليس هناك تفسير واحد بل يوجد تأويلات لا نهائية، فعلي حرب يقر أن لا أحد يزعم بامتلاك الحقيقة أو القبض عليها، كما أن "التضليل" يكون في جميع أركان التخاطب، فالمتكلم ليس بريئا، فالرسالة اللغوية "مخاتلة" لأنها تخفي ألاعيبها وممارساتها، والسياق مخادع بطبيعته سواء في مستواه الداخلي أو الخارجي أما لحامل (المخاطب /المتلقي) فإنه أمام سلسلة من المخاتلات ماهي إلا إستنطاق عن طريق الحدس والخيال، وتكون هناك قوة إبداعية التي قائمة على التعدد في الرؤى والدلالات. وتظهر تطورت هذا المبدأ في كونه إنتهك أركان التخاطب، فلا يمكننا إمساك تلك المقاصد، فالمعاني لا تكون مستقرة، لأنها محكومة بحركة لا نهائية، وهذا ما يجعل الأدوات العقلية غير قادرة على إدراك الحقائق، لذا يجب أن تستخدم أدوات العقل مثل "الوهم" الذي يرى فيه أدوات العقل وشرطه، بل أفقه ولولا الوهم لما كان من معنى للعقل"[2].

فالمخاتلات في النص والحقيقة إلى تلك المجاز ات التي يشكل منها الخطاب أو النص، فمثلا أنها تطابق الدال بالمدلول"، ففي تلك الدراسة اللغوية لاسيما البلاغية أن المجاز بكافة صوره يعد كوسيلة إدراكية لا يمكن للمرء أن يستغني عنها في إدراك واقعه وعالمه حيث يعتبر المجاز هو جزء أساسي من عملية الإدراك "فالمجاز يحكم بعلاقة التشابه بين المعنى الأصيل والمعنى المستعار فعادة المتكلم يعتمد على المجاز لتوضيح مراده لذا فهو وسيلة بيانية وليس أداة تضليل المخاطب.

---

(1)–علي حرب، نقد الحقيقة، ص 15.

(2)–علي حرب، **التأويل والحقيقة**، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، بيروت، لبنان، دار لتنوير للطباعة والنشر، ط2، سنة 1995، ص 21.

❖ **مبدأ الشك:** غذا كانت الحقائق محتجبة أو لديها القدرة على المخاتلة والتضليل والناس غير قادرين على التوافق والوصول إلى الحقائق المطلقة، فما يدعو غليه "علي حرب" غلى أن يكون الشك مبدأ كليا وأن يظهر في جميع الدراسات الإنسانية خاصة فيما يخص بالنصوص اللغوية وأخذ بمقولة الإمام الغزالي« من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصرن ومن لم يبصر بقي في العمى والحيرة»[1] فتواجد الشك حيوية التفكير فبالشك الإنسان يصيب ويخطئ فيقول علي حرب:" الشك والمسائلة وعدم الثقة كل ذلك هو في نظر أهم من الأفكار ذاتها"[2]. والشك لم يكن مع إبداع أو إختراع "علي حرب"، فنحن نعرف أن الشك موجود من الفلسفة اليونانية، ومن الإنجل الذي أخذ منه علي حرب هذا المبدأ الشك والذي أخذ به "بيرون" (285ق.م) وهو صاحب مذهب اللاأدريةagnosticisme والذي جاء هذا المذهب كرد فعل على إخفاق الفلسفة الرواقية، حيث نجد بعض المصادر أن بيرون إمتنع على الحكم على الأشياء بالإيجاب أو النفي، لأن الأشياء مظاهر لا يدري حقيقتها فلم يعترف بقدرة الحواس أو العقل أو أي من الأدوات المعرفية على تحقيق اليقين، ويدعو بيرون إلى الوقوف على الحياد دون لمبالاة بشيء، ففي نظره الحياد يوفر له نوع من الطمأنينة، وهذا المنهج أخذ بعناية كبيرة في العصر الحديث عند دفيد هيوم David hum kierek goard والأمريكي جورج سانتيانا George Santayana في القرن التاسع عشر حيث أضحى معناه العام يؤول إلى الفكرة «أننا لا نعرف شيء» وأن "المعرفة مستحيلة"[3] غير أن أكثر أنواع المقاربات الشكية تأثيرا أخذت شكل ما يعرف بالشك المنهجي لذي إرتبط بديكارت(descartes).

فالشك عند علي حرب يعد محورا أساسيا، فيؤدي إلى البحث عما لم يبحث عنه من قبل فالنتيجة التي يصل إليها الباحث المعتمد على مبدا الشك تكون هذه النتيجة مخالفة لنتائج السابقة حتى ولو كانت النتائج مخالفة للحقيقة، والشك الذي ينشره عي حرب عدم الإعتراف بالحقائق المطلقة أو الثابتة، لو كان الإتفاق على وجود حقائق معينة يعني تبدد الشك، ولو حل اليقين محل الشك سيجعل من عمليات علي حرب قاصرة ولا يمكنها البحث بحرية.

---

[1]-علي حرب، التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، ص 118.

[2]-علي حرب، نقد النص، ص 171.

[3]- Oliver A.jolanson.sk epticism and cognitivisme :a study in the fondations of kn owledge(London :université of califomiapress, 1978) pd10-15.

فالشك عند علي حرب يخلص الباحث من قيود التبعية والقيود فقد تعامل مع الأفكار او أصحاب هذه الافكار بشيء من الإعجاب وقد نتماشى مع الفكرة ونحاول تطبيقها، غير أن هذا نمط التفكير يوقعنا في قبضة السلطة التي يمارسها أصحاب الأفكار والحل في رأيه لكي نتخلص من هذه السلطات أن نتوجس من أصحابها" و" لا نثق بهم كل الثقة بل نهتم بالكشف عما تمارسه خطاباتهم من آليات الحجب والطمس والتحوير"[1]. وإذا كان هذا الشك يتوجه نحو الأفكار فإن النصوص بوصفها الوثيقة الرسمية الحاملة لأفكار عرضة لهذا الشك، وكلما كانت النصوص قوية وفاعلة كان تسليط الشك عليها أولى من النصوص الضعيفة والركيكة "ذلك أن الكلام القوي يمارس سلطته في الحجب، والمنع، الإستبعاد."

إذا الشك في منظومة علي حرب التحليلية يفتح أبوابا متعددة من التساؤلات نحو أي نتيجة تصل إليها الإنسانية.

---

[1]-علي حرب، نقد النص، ص 103.

المبحث الخامس:الإنفتاح على الأفق الرحب لما بعد الحداثة "علي حرب"

إذا كان الإمتداد الفلسفي نيتشاوي في الفكر الغربي يعد العلاقة الفارقة، فإنه لم يخل من حضور مخصص في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، وعلى إثر تأثر بعض المفكرين العرب ثقافة ما بعد الحداثة في التأويل أو بالأحرى الإنفتاح على الأفق الرحب لما بعد الحداثة حيث نجد: اللبناني علي حرب الذي سنفحص حقيقة العلاقة بينه وبين نيتشه ومدى توظيفه لمقولاته وإعجايه بفلسفة السائل الكبير والإنخراط بصورة مضاعفة مع المناجي القلسفية، التي إنفطرت من العقد النيتشاوي.

أي ميشال فوكو وجورج بطاي في توظيف المقاربة الانثربولوجية والتاريخية في الكشف عن إنحراف مسار إرادة القوة، لذلك فإن علي حرب من منظورنا يقدم نموذجا فارقا وواضحا على الإنفتاح على ما بعد الحداثة والرفض والإعتراض على ثقافة الحداثة، التي باتت لا تميز عن قدامه، لأنها جوهرانية وما ورائية هب تقول بوجود حقائق ثابتة ومبادئ مطلقة. ومسلكنا في ذلك هو وصل العلاقة بين علي حرب ونيتشه، وحجم الحضور المكثف للأول على الثاني في آلية التأويل إستراتيجيات التفكيك وفي المقابل ليس الغرض من وصل العلاقة المعرفية والمنهجية بين نيتشه Nietzsche وعلي حرب أو تحديد مواطن الإلتقاء بينهما وطرافة هذه المقاربة تتأتى من أن منظور علي حرب لنيتشه يتفادى على شكل من أشكال الحراك الجدلي التفكيري فهو من جهة يستثمر عدته الفكرية وينخرط بقوة في إشكالية "نقد المعرفة" وتفكيك مؤسسة الحقيقة ونقد المنطق وهدم قيم التراث الحدثي والتبشير بما بعد الحداثة من جهة أخرى، كما يهجم التبشير النيتشاوي بالإنسان الأعلى فضلا على أنه ترجم المآسي والكوارث هذا ما جعل نص علي حرب حول نيتشهنص متعدد التأويل يجمع ما بين الاتصال والإنفصال أو بين المفارقة والمعانقة.وإن هذا التعدد هو مدار مسائلتنا للحقيقة وعلاقتها المعرفية والمنهجية بين نيتشه وعلي حرب[1].

لقد قام علي حرب بتوظيف مطارق نقد النيتشاوي ومقولاته التدميرية لإيديولوجيا الحداثة، وذلك عبر نقد مفهوم الميتافيزيقي للحقيقة، وتوظيف المنهج الجنيالوجي والتنويع من استخداماته، ثم الخروج عن منطق الحداثة في التفكير بالبحث عن إمكان وجودي مختلف، وهو ثقافة ما بعد الحداثة التي تعقد الوجود وماهيته وقداسته، غير أن إنفتاح علي حرب على ما بعد الحداثة عبر النسق النيتشاوي لقيم الحداثة كما بدت لنا ليست قراءة مباشرة، وإنما هي قراءة متأثرة بتأويلات هيدجر له متأثرة أكثر

---

[1]- عبد الرزاق بالعقورز، **سؤال الفلسفي مسارات الإنفتاح (تأولات الفكر العربي للحداثة وما بعد الحداثة)**، ص ص 189-190.

بالرؤية التفكيكية التي طورها جاك ديريدا، واستلهم تقنياتها علي حرب ومن هنا كانت قراءاته لنيتشه متواصلة بنظرات جاك ديريدا وإنها ذرائعية تجد ضمنياتها في البحث عن المتكأ الرمزي، ولم يكن هذا المتكأ سوى نيتشه ككبش الفداء لتبرير الإندراج في ثقافة ما بعد الحداثة وتمجيد لغتها في الفهم والتأويل.

إذا يمكن أن نفهم العلاقة التي تربط بين نيتشه وعلي حرب باعتبارنا سنشكل فيها عناصر متوالية إذا كيف قرء علي حرب فلسفة نيتشه؟ وأية مخصوصية أو فرادة نسقتها في آليات إستثماره لمقولات تفلسف النيتشاوي كإرادة القوة ومنظورية الحقيقة والمنهج الجنيالوجي والإنسان الأعلى؟ وماهي الدلالة التي يمكن تخريجها لثنائية التعاطي مع نصوص نيتشه في الإنخراط والإتصال تارة والنقد والإنفصال تارة أخرى؟ وهل تواصل علي حرب مع نيتشه العلامة الفارقة على الإندراج في ثقافة ما بعد الحداثة مفاعيلها؟

إننا نسعى في هذه المقاربة إلى رصد مواطن الإتصال والإنفصال بين المسائلة التدميرية النيتشاويه لثوابت التفكير الفلسفي ويقينته أو لقيم الحداثة وعناوينها، وبين إنخراط علي حرب الإشكال النيتشاويه ولواحقه في الفلسفة المعاصرة وبخاصة فلسفة الإختلاف والإندراج المتداول في التأويل فالمفاهيم الصورية التي ينسبها الفلاسفة الثبات إلى العقل ونواتجه هي من منظور التأويل النيتشاوي كما هي عند "علي حرب" أكذوبة روج لها الفلاسفة، فإرادة القوة هي المحرك الفعلي لإرادة الحقيقة والمعرفة وبرد إرادة الحقيقة إلى القوة أو السلطة، تنفك الرابطة بين المعرفة والحقيقة أي المعرفة في اللغة التأويلية أ التعددية، ما هي لغة تتأسس على رفض التأويلات المطلقة وإرجاع مقولات التفكير كواحد وكلي وجوهر إلى تدقيق الحياة بتعقيداتها وسيلانها وعمقها وتنقلب الحقيقة من مفهوم لهوتي لصالح الحقائق المفردة أو من قول نهائي إلى إحتمال وتأويل أو تصحيح والإعتراف أو الإختلاف والتعدد وهكذا يمكن إذا رصد مواصفات للحقيقة بمعنى الذي ظهوره فيها "علي حرب" مستلهما الإمكان النيتشاوي ووريثه الفلسفي فوكو[1].

ولكن كيف ينتقد علي حرب الحقيقة؟

غير أن تسليم بذلك لا يعني، بالضرورة، أن نتصور الحقيقة على نحو يقيني ثبوتي باعتبارها الواقع عليه كما هو في جوهره الذي لا يحول، أو باعتبارها تطابق الذهن معه وصدق الأخبار عنه،

---

[1]- عبد الرزاق بالعقورز، **سؤال الفلسفي مسارات الإنفتاح (تأولات الفكر العربي للحداثة وما بعد الحداثة**، ص ص 191-195.

على ما تم تصور الحقيقة في الخطاب الكلاسيكيابتداءا من /أرسطو/ الذي عرفها بكونها تطابق الأحكام الذهنية مع الواقع العيني الخارجيوانتهاءبـ(هيغل) الذي أكد أن كل ماهو عقلي هو واقعي بالعكس مرورا بالطبع بديكارت الذي تصور الحقيقة بوصفها بداهة التمثل الذاتي أي التمثل التمثل أو عقل العقل, فهناك خطاب مغاير أخذ يتكون مع /نيتشه/ على الأقل وفيه مورس نقد الحقيقة بصفقتها ذلك التطابق بين المنطوق والمفهوم والموجود، فنحن هنا إزاء ثلاثة مفهومات تحيل إلى ثلاثة مستويات يقوم بينها إختلاف أنطولوجي يمنع تطابقها هي الوجود في عبارة أو يوجد في الأذهان والوجود أعيان وكل مستوى من هذه المستويات له كينونه الخاصة وهي لا تتماثل بل يتعلق بعضها ببعض تعلق يجعل كل واحد منها يشرف الآخر بوجوده ويسهم في توليده وإنتاجه أو في تبديله وتغيره، ومن هنا فإن التفكير في مسألة الحقيقة، كما يمارسه نقاد الحقيقة لم يعد يهتم بالبحث عن البداهة التمثلات ومطابقة الأحكام وصحة المعارف بقدر ما تتجه إلى البحث في أنماط العلاقة بين المعرفة وموضوعاتها أو بين المعرفة والحقيقة نفسها ولنقل بين الفكر وإجراءاته أو بين الفهم وأدواته وبين الخطاب وآلياته أو بين النص وألاعيبه أو بين الذات واستراتيجياتها وهكذا لم تعد تفهم الحقيقة في الخطاب الفلسفي المعاصر من خلال مفهومات الجوهر والتطابق والبداهة والوقوف والإثبات بتفهم بالحجة الأولى من خلال مفهومات مغتيرة مثل الإنتاج والتوليد والإجراء والمفاضلة والتفسير والسلطة والممارسة وحق اللعب[1].

ألما بعد الحداثيين العرب ونيتشه: إذ نجد هناك علاقة المتوترة والمزدوجة بين "نيتشه" و"علي حرب" علاقة تبصر فيها مواطن الإلتقاء والاتصال فعلا على الإفتراقوالانفصال والدلالة الفلسفية التي يمكن تخريجها هي أن علاقتنا بالفلاسفة ومفاهيمهم لا يجب أن تكونإسقاطية تمحى روح المخصوصية والفرادة، كما لا يجب أن تكون إنفصالية بحسب مفاهيمهم ومقولاتهم، فالحوار مع الفيلسوف معناه الإشغال على نصوصه وإعادة تصنع مفاهيمه بصرها وتحويلها إلى شبكة المفهومية الفاعلية لأن المفهوم في حقل الفلسفة لن يحيا ألا بالموت،ولن يبدع إلا بقدر مالا يتصل ويعارض هذا شأن علي حرب مع مفاهيم نيتشه كإرادة القوة والجينالوجيا والمنظورية وصيرورة الحياة والإنسان الأعلى... فهو لا يتعامل معها تعاملا إسقاطيا، بقدر ما إجترح إمكاناتها الوجودية وتقنياتها تأويلية لمقاربة قضايا الفكر العربي الإسلامي إنقاذا لعناوين التنوير العربي من الوقوع في الفخ الحداثي

[1]–علي حرب، نقد الحقيقة ، ص ص 90-91.

ومآزقه الوجودي، كما سلط لغته النقدية على شعار الإنسان الأعلى بما هو ذروة الموقف الحداثي التي تتعاضد فيه ميتافيزيقيا الطبائع الثانية وحتميات المعقلة وقطائع النهائية والمركزيات الاصطفائية بخاصة وأننا نشهد اليوم تحديدا جديدا للإنسان الذي أضحى لا يتمايز بالمواصفات الثقافية، لأن الجنيوم الكامل الخريطة الوراثية هو الملمح الجوهري لهذه المواصفات التي ستكتب له هويته وبهذا فينشه من منظور "علي حرب" لم يكن بمغزل عن التأله الذي ظل يجربه ولم يتجاوز إبسنيمي عصره، الذي مارس حضوره في نصوص وتأويلاته من هنا يجوز لنا القول ‘أن لدى ""علي حرب" إجتراحه المخصوص في تعاطيه مع نصوص الفلاسفة ومفاهيمهم، وا إجتراح لمصطلح على تسمية "بالإجتراح التحويلي" بما هو إستراتيجية تنقلت من منطق الثنائيات المتضادة كالقبول والرفض والتبخيس والتقدير أو الإعلاء والتقزيم من أجل إتقان لغة الصرف والتحويل أو التداول والاستثمار أو التأويل والتناقل بهذا تقرأ الفيلسوف قراءة مثمرة وفعالة نطرح عليه قضايا عصرنا ونستلهم من كشوفاته المعرفية والمنهجية رؤى للتشخيص والتحليل أو للتفكير والتدبير وعلي حرب لا يفتأ يدافع عن هذه القراءة الاتصاتلية الإنفصالية في تعاطينا مع الإنتاجية الفلسفية وعلى ضرورة الخروج من عقليته الممهات والدفاع الطائفي عن المدارس والمذاهب، وا إتقان عقليت التحويل والإندراج في صيرورة جمالية التي تعد الملمح الجوهري لثقافة ما بعد الحداثة التي ينتمي "علي حرب" إلى خريطتها التفكيرية ولأنه ينتمي إلى هذه الخريطة المعرفية فإن حجم الحضور النتشوي يكاد يستغرق الكثير من مساءلاته. مع بعض التحفظات على فهم علي حرب لمضمون الفكر النتشوي وما نقده للإنسان الأعلى[1].

أما نقده للحداثة والتشكيك وقدرة العقل على إدراك وتعويم النسبية على جميع الممارسات الثقافية فإنه يبدو لنا أن قرؤاء "علي حرب" في هذا السياق لنيتشه متأثرة بقراءة هيدجرو وجاك دريدا بخاصة الأخير الذي يطيح، مركزية اللوغس والعقل، وشكك في اللقب بوضعها مخبأ الميتافيزيقيا الأصلي، وا إقحام كل شيء في لعبة الإختلاف والمنظورية وترويج فكرة ""نيتشه منظوريا" ثم المماثلة بين إستراتيجية الإختلاف التي لا تريد أن تكون مذهبا أو نسقا مغلقا لأنها تفكيك وحركة لانهائية وبين فلسفة نيتشه التي لا تريد أن تكون نيتشوية مغلقة فهي مسائلة تدميرية متواصلة لا تستلم أو تركن إلى حقيقة مطلقة أو مذهب ثابت.

[1]–عبد الرزاق بالعقورز، **سؤال الفلسفي مسارات الإنفتاح (تأولات الفكر العربي للحداثة وما بعد الحداثة)**، ص ص 207–208.

و "علي حرب" برأينا لم يتعامل مع نيتشه تعاملا مباشرا، إنما قراءته قراءة وسائطية متأثرة بتأويلات هيدجرو وجاك دريدا، أو بالقراءات الجذرية للفكر النتشوي التي: تدمر الأسس الفلسفية الحداثة وتضفي النسبية على المفاهيم والعقل وتدمر أشكال التعابير الثقافية للإنسان بخاصية التاريخية منها، وتحل بغية الغرائز محل برودة العقل ما يقول نيتشه مثال ذلك أن علي حرب قد إلتقط فكرة النسبية العقل وتاريخيته التي جاء بها نيتشه وراح يعممها ويشير بأن تاعقل فقد قدرته على التأويل ومثال الثاني هو فلسفة الدين عند نيتشه، بما هي تحليلات قد تسرب إليها الضباب وأولتها بعض مناجي التفكير لما بعد الحدثية في الفكر العربي بضبابيتها وما علي حرب إلا واحد من الذين إنخرطوا في قراءة ضبابية وساطئية للفكر النيتشوي، وتوظيفه بصورة ذرائعية للإنخراط في ثقافة ما بعد الحداثة ومقولاتها في التفكير وبالتالي فهو لا يأخذ بالجوانبالكاملة افاسفة نيتشه يتحول نيتشه بالنسبة إليهم (أي العرب، لما بعد الحداثيين إلى المشكك الأكثر في إمكانالحقيقة وا إلى متهم للعقل واللغة بالظليل إن هذا التوظيف الذرائعيلفلسفة نيتشه إنما يجد مبرراته في إدارة الإنفتاح على الأفق الرحب لما بعد الحداثة وفي إدارة التمر د على الحداثة ونقدها نقدا جذريا لأن قيمها تعني قيم عدمية إنحطت بالإنسانية إلى قطيع من الأفراد الإنسانيين المستبعدين وكشفت من جهة أخرى على وجوه اللامعقول في مثلها (العلم والحرية والتقدم) وهذا ما جعل فوكو ما بعد الحداثة ينفلت من صرامة المنطق ومن التماسك في القضايا والمفاهيم، وينفتح على ما كان مهمشا أو مرذولا في تاريخ بكتابه التواريخ المصغرة أو في التفكير بكتابه موت الحقيقة وأفولها بخاصة في زمن المهيمنة الميديائية ومولدا لواقع النفاق[1].

---

[1]-عبد الرزاق بالعقورز، ، **سؤال الفلسفي مسارات الإنفتاح (تأولات الفكر العربي للحداثة وما بعد الحداثة**، ص ص 209-211.

خلاصة:

تعتبر مرحلة ما بعد الحداثة خالدة في التاريخ وذلك من خلال ما إندرج فيها نخبة من المفكرين وعليه المفكر علي حرب الذي كان له موقف في هذه المرحلة وتعد هذه المرحلة هي المرحلة الأصح والأفضل للمجتمعات.



الفصل الثالث:
نسبية الحقيقة

النسبي لغة:

هو المتعلق بغيره من حيث هو غيره، فإذا دل المطلق على الموجود في ذاته وبذاته دل النسبي على ما يتوقف وجوده على غيره، ولما كانت الحقائق العلمية متوقفة على روابط منها: المؤثرات الطبيعية، وعوامل الحركة في الزمان والمكان، والسياق أو النظام المرجعي الذي يأخذ به العلماء وعلى كون إستقراء الموضوعات العلمية ما يزال مفتوحا، ثبت أن العلماء يسعون وراء الحقيقة النسبية، فلكي يكون العلم مطلقا أي نهائيا لابد أن يكون تاما، ولكن علمنا لا يكون مطلقا تاما كاملا في أية مسألة ولن يمدنا إلا بالحقائق التقريبية، ويقول '**كلود برنارد**": يجب أن تكون حقيقة مقتنعين بأننا لا نمتلك العلاقات الضرورية الموجودة بين الأشياء إلا بوجه تقريبي كثيرا أو قليلا وأن النظريات التي نمتلكها هي أبعد من أن تمثل حقائق ثابتة، إنما تمثل فقط حقائق جزئية مؤقتة وهذا يخالف الموقف الفلسفي الأنطولوجي الذي يعتقد في الوصول إلى الحقيقة المطلقة، إن العلم الحديث كما يقول "**باشلار**" وهو في الحقيقة "معرفة تقريبية" ولما كان من الممكن أن تتسع دائرة المعرفة العلمية على الدوام أمكن أن تصبح الحقائق التقريبية أكثر دقة دون أن ندرك أبدا درجة الدقة المطلقة.

تعريفة نسبية الحقيقة:

تطلق النسبية في العربية المعاصرة على نوعين مختلفين من النظريات يطلق على إحداهما في اللغة الإنجليزية Relativity بصيغة الحال adverbe، ليكون معناها الحرفي بالنسبية، أو بالطريقة النسبية، ويقصد بها النظرية النسبية في الفيزياء والطبيعة، للعالم الفيزيائي "**ألبرت أينشتاين**" والتي اشتملت على النظرية النسبية الخاصة، والنظرية النسبية العامة، وهي متأتية من مبدأ النسبية relativityprinciple.

كما تطلق النسبية أيضا على نظريات في الفلسفة والعلوم الإجتماعية، تسمى بالإنجليزية relativisme وهي بصيغة الإسم لتكون بمعنى النسبية نفسها، وهي التي تدعى غالبا بالفلسفة النسبية، وهي قائمة بدورها على مجموعة من النظريات النسبية، المرتبطة أسماء فلاسفتها ومفكريها وحقولها التكوينية.[1]

---

[1]– الموقع الإلكتروني:
www.alshirazi .com

إذا النسبية بشكل عام هي مبدأ فلسفي يرى أن الكل وجهات نظر صحيحة شرعية متساوية وأن كال الحقائق نسبية عند الأفراد وان كل الأوضاع الأخلاقية والأنظمة الدينية والأشكال الأدبية والحركات السياسية، حقائق نسبية.

وفي النسبية مقياس السلوك في ذواتنا فما هو الحق والعدل في عين الشخص ربما لا يكون حقا وعدلا في عين شخص آخر، ولا أحد يستطيع أن يزعم على أنه الحق أو الصواب أو الحقيقة المطلقة.

وقضية النسبية (relativisme) في الحق (truth) وهي قضية فلسفية تتناحر حولها المواقف الفلسفية منذ أن عرف الإنسان الفلسفة، وكعادة الفلاسفة في مناقشة القضايا تتعقد فتتشابك الأراء والفلاسفة هم وحدهم الجديرون بأن يغرقوا في مثل هذه المباحث، وعليه نتساءل **ما المقصود بالحقيقة النسبية؟**

المبحث الأول: النسبية عند الليبراليين

مبدأ نسبية الحقيقة في الفكر الليبرالي، قائم على أساسها العام لذي هو الحرية، فإن إشكالية هذا الفكر قبول التلوث والتعدد الصوري، فهو قائم على عدم الجزم والقلع وهذه مهمة الفيلسوف الليبرالي في حل المشكلات يقول **رسل**:« إن الفيلسوف الليبرالي لا يقول هذا حق، بل يقول في مثل هذه الظروف».

ويعتقد الليبراليون أن توسيع الخلاف والتعددية في الأراء والأفكار ظاهرة إيجابية تنمي الفكر وتقوي الرأي، وتظهر الإبداع، ومن لوازم الحرية للفكر عندهم: عدم إمتلاك الحرية المطلقة، لأن دعوى إمتلاك هذه الحقائق يمنع من التفكير الحر، فالإيمان المطلق الذي لا يعتريه أدنى شك لا يتوافق مع الفكر الليبرالي الذي لا يبني عقيدة محددة يقينة لأن ذلك حرية الفكر والمناقشة حسب وجهة نظرهم.

– أما إيراهيمالبليهي فيرى أن نسبية الحقيقة هي من الأمور البديهية فيقول:«من البديهي أنه لا يوجد إنسان يمتلك كل الحقائق إمتلاكاكاملا، وإنما يتمسك كل فرد بما يظنه كذلك فينتقي من النصوص والبراهين والمواقف والأحداث ما يقنع به ذاته ويستمر على انتقائية، حتى تضطره المواقف المغايرة الغامضة في أن يعيد فحص أفكاره، فإذا وضع كل طرف أفكاره تحت مجاهر التحليل إقترب الجميع من لب الحقيقة تحت أضواء المكاشفة الإضطرارية المتبادلة»(1).

ويقول الكاتب **يوسف أبا الخيل**:«يأتي التعصب الديني كما المذهبي على رأس الأسباب التي تهوي الإنسان سريعا إلى مرحلة الوحشية البشرية التي تحدث عنها **هويز**، إذا إن التعصب الديني يتخلق بداية في رحم أحادية الفكر الناتج من إنعدام التعددية الفكرية والدينية، مما يؤدي إلى قناعة الإنسان بأن دينه أو مذهبه هو الوحيد المتوافر على كلية الحقيقة وما سواه من الأديان أو المذاهب فلا تمتلك ذرة يقين أو حقيقة وهذه هي البذرة الأولى للعنف، أما سقي هذه البذور فيأتي من اليقين التام الذي يتوافر عليه الإنسان الأحادي جراء إنعدام فضيلة "نسبية الحقيقة" بأن عليه واجب إدخال الآخرين في حمى ويقين دينه أو مذهبه، ولكن لأن من يخالفونه دينه أو مذهبه كثر ولا طاقة له

(1)– نسبية الحقيقة في الفكر الليبرالي (الشيخ ياسر بن عبد السليم) الموقع الإلكتروني:
www.dorar.net

بالتالي بهدايتهم ولأن معظمهم مرتدون عن الإسلام في نظره فلا عذر لهم عند ربه سوى إزهاق أرواحهم لزفهم إلى نار جهنم وبئس المصير...»[1].

ويقول **محمد محمود**:«تحرير وعي الأفراد ومن ثم إرادتهم كفيل بتحرير وعي الإنسان المجتمعي فضلا عن كوننا لا نمتلك تغيير المجتمعي إلا من خلال الفردي، أي الخضوع لشروط الواقع، وخضوعا لشرط الصوابية**"النسبية"** التي نرتادها».

إن فلسفة النسبية منتشرة في الثقافة الليبرالية بشكل عام وفي الفكر الغربي المعاصر تحديدا وتظهر في إنكار الحقيقة المطلقة ومن أهم مبادئ هذه الفلسفة:

– النجاح العلمي الذي زاد في إعتقاد فكرة أن الإجابات الحقيقية توجد في العلم، فالناس يؤمنون بالعلم والمطلق فقط فيما نعرفه الآن.

– زيادة الفلاسفة النسبيين وخصوصا المنتمين إلى حركة العصر الجديد الذين يقولون إنه لا يوجد حقيقة مطلقة، وأن كل شيء بإمكانه أن يخلف واقعه.

– التحرر من القيم الأخلاقية، والقيود الإجتماعية، فالنسبية تقرر مذهب دعه يعمل ما يشاء.

– مواجهة الثقافات المتنوعة والمتفاوتة، فهذه المواجهة تجعلنا أكثر إنسجاما وقبولا لفكرة وجود أكثر من طريق لعمل شيء والإيمان بتعدد الثقافات لا يشترط بطلان هذه الفكرة لكنه يعمل على تفويض أو إنكار الحقيقة المطلقة.

نقيض القول: نسبية الحقيقة عند الفكر الليبرالي:

يرى البعض أن الفكر الليبرالي غرق في تناقضات ومنها:

– إذا كانت الحقيقة نسبية فإن عبارة "كل حقيقة نسبية" تعتبر عبارة مطلقة، والنسبية ترفض المطلق فالعبارة متناقضة في ذاتها، وعليه فإن مبدأ كل حقيقة نسبية "باطل" وكذا فإن القول بـ"نسبية الحقيقة" يرفضه الواقع، فهناك حقائق كثيرة مطلقة لا تحمل النسبية إتفاقا.

– أن ما كان حقا لديك ليس حقا لدي: فالحق لدي أن النسبية باطلة فإذا قلت لي لا هذا ليس صحيحا فهذا يلغي المبدأ لذي قررته النسبية، وعليه فالنسبية بطلة، وإذا قلت نعم، وأقررت بقولي فالنسبية باطلة.

---

(1)–نسبية الحقيقة في الفكر الليبرالي (الشيخ ياسر بن عبد السليم) الموقع الإلكتروني: www.dorar.net

– أنه ما من أحد يستطيع أن يعرف أي شيء من غير شك، فإذا كان هذا صحيحتا، فإننا نعرف أننا لا نستطيع أن نعرف أي شيء ومن غير شك وبالتالي المعرفة مطلقة وهذا دحض ذاتي[1].

(1)–**مقال:"نقض المذهب النسبي"**، مبارك عامر، جريدة الجزيرة، العدد 1672.

المبحث الثاني: النسبية عند البراجماتيين

أولا: نسبية الحقيقة عند البراجماتية الوضعية

تعتبر البراجماتية كفرع فلسفي يعود أصلها إلى التسمية **الوضعية**، والوضعية هي إتجاه فكري يقتنع بما هو كائن ويفسره، وأخذت الوضعية الشكل الجديد في الولايات المتحدة الأمريكية وأصبح تحت إسم " **البراجماتية**" وهذا الشكل الجديد يحدده الدكتور **توفيق طويل** بقوله:«إذا كانت الوضعية قد رفضت التسليم بالحقائق المطلقة والقضايا الميتافيزيقية فإن الفلسفة العلمية لا تتردد في قبولها واعتبارها صادقة متى كانت مقضية إلى نفع يتحقق في حياة الناس! كما أن هذه الفلسفة يطلق عليها باسم "الفلسفة العملية" وذلك بالإهتمام بالعمل على حساب النظر»[1].

- إن مؤسس هذا المذهب هو **تشارلرساندر بيرس (1839-1914)** صاحب فكرة الوضع العمل مبدأ مطلق في مثل قوله: "إن تصرنا لموضوع ما هو إلا تصورنا لما قد ينتج عن هذا الموضوع من آثار عملية لا أكثر.

ويعرف **وليم جيمس** "الحقيقة" بأنها: مطابقة الأشياء لمنفعتنا لا مطابقة الفكر للأشياء، وبعبارة أخرى أكثر وضوحا، فإن العمل عند جيمس مقياس"الحقيقة" فالفكرة الصادقة عندما تكون مفيدة ومعنى أن النفع والضرر هما اللذان يحددان الأخذ بفكرة ما أو رفضها[(2)].

وكانت نظرة وليم جيمس في الفلسفة أن العالم الذي نعيش فيه ليس نظرية من النظريات، بل هو شيء كائن، وهو في الحق مجموعة من أشياء كثيرة، وليس من شيء يقال الحق دن سواه، إن الذي ندعوه نحن كأفراد (بالحق) إنما هو فرض عملي، أي أداة مؤقتة نستطيع بها أن نحيل قطعه من الخامات الأولية إلى قطعة من النظام[(3)].

وهذا التعريف للعالم خاضع للتحولات والتغيرات الدائمة ولا يستقر على حال، فما كان بالحق أمس، أي ما كان أداة صالحة أمس قد لا يكون اليوم حق وذلك أن " الحقائق القديمة كالأسلحة القديمة تتعرض للمبدأ وتعدو عديمة النفع". فمن دعائم وليم جيمس لفكرته "الحقيقة نسبية" وليس الحق

---

(1)- نقد الفكر الغربي (نقد البراغماتية) لسليمان بن صالح الخراشي، الموقع الإلكتروني: www.saaid.net

(2)- المرجع نفسه.

(3)- مرجع نفسه.

مطلق حيث هذا الحق يقاس على العمل النافع أو الضار، كما يرى وليم جيمس أن الحق إنما هو فرض عملي، أي مجرد أداة يختبر بها تصوره، كما يرى أن الحقائق تنقسم إلى قديمة وجديدة، إذا الحقائق ليست "بمطلقة" وإنما "نسبية" ولو كانت ثابتة لما كانت متغيرة من القديم إلى الحاضر.

إذا البراجماتية اعتبرت أن الحقائق عند كل مجتمع نسبية وذلك بالإعتماد على مقياس العمل حيث يكون ذلك العمل نافع أو ضار، فهذه الفلسفة غيرت من مجرى الفلسفة القديمة حيث أن المعارف والحقائق في مجملها لا بهي مطلقة أو ثابتة عكس ما راح إليه أفلاطون والذي جسد الحقائق في عالم المثل وهذا عالم الأشباح والظلال.

ثانيا: نقد البراجماتية (الوضعية):

إلا أننا نجد بعض الأبحاث في نقد البراجماتية ومن وجهة نظر الفلسفية عند بعض الدكاترة والأساتذة، ومنهم الدكتور **مصطفى حلمي** في كتابه (الفكر الإسلامي في مواجهة الغزو الثقافي)أنتقدت هذه الفلسفة بالإعتماد على المنهج المقارن مع الفلسفة الرواقية القديمة، فكان بالرد على الفلسفة البراجماتية الحق قيمة مطلقة وليس نسبية، ولو كانت نسبية لما كان المجتمع في الفوضى المدمرة لكيانه وبعلاقاته مع غيره من المجتمعات بسبب الحرب فعلى سبيل المثال وليم جيمس بقوله أن الحق إنما هو فرض عملي، أي مجرد أداة يختبر بها تصوره ويرى أن الحقائق قديمة وجديدة. والصواب عند المعارضين البراجماتيين إن أغلب الفلاسفة يتفقون أن الحق يستمد قيمته الثابتة خارج مقولتي (الزمان والمكان) أي في نظر هم لا يوجد شيء يتحكم في الحقائق[1].

يقول الدكتور توفيق طويل في تقييم هذه الفلسفة (البراجماتية) ويكفي أن نعتبر البراجماتية الحق أو الخير كالسلعة المطروحة في الأسواق قيمتها لا تقوم بذاتها بل في الثمن الذي يدفع فيها فعلا فالحق فيما يقول جيمس كورقة نقد تظل صالحة للتعامل حتى يثبت زيفها، ولم يبدأ أصحاب البراجماتيةغضاضة في النظر إلى الحق أو الخير كما ينظرون إلى السلعة التي تطرح في الأسواق، وهذه هي العقلية الأمريكية في الفلسفة وفي الأخلاق والسياسة.

كما اعتبرت هذه الفلسفة أنها كانت ملهمة للنظام الرأسمالي القائم على مبدأ المنافسة الحرة، ثم ظهرت مساوئه عند التطبيق واستفحلت أخطاره التي تتضح، كما يرى الدكتور فؤاد زكريا في ثلاثة أخطار:

---

(1)– الموقع الإلكتروني:www.saaid.net

1– قد يجهل الإنسان الفروق المرجحة لما يفيده مما يضره، قال تعالى:«يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس أكبر من نفعهما».

إثمهما في الدين، أما المنافع فدنيوية ولكن هذه المصالح) لا توازي المضرة والمفسدة الراجحة لتعلقها بالعقل والدين.

2– إن النجاح مطلوب، والسعي والتنافس على فعل الخيرات مرغوب، فإن المؤمن القوي أحب إلى الله تعالى من المؤمن الضعيف ولكن ينبغي أن يظل السعي هدفا وطريقا بأوامر الشرع والإلتزام بآدابه.

3– قد يوسع الله تعالى الرزق للعبد استدراجا له، ثم ينزل به عقابه الشديد، قال تعالى:«ولا يحسبن الذين كفروا أنما نملي لهم خير لأنفسهم إنما نملي لهم ليزدادوا إثما ولهم عذاب مهين».

– لايصلح الله أمة إلا إذا صلحت قلوبها وأعدت نفسها للتقوى، قال تعالى:«إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما أنفسهم»[1].

– كما أنه تكثر المصائب عند فساد الأخلاق، قال تعالى:« وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير».

نستنتج من موقف المعارضين أن البراجماتية لا تقدم لنا بحثا عن الحقيقة، إذ أنها مجرد منهج لاكتشاف الأفكار الخاطئة، وهي لتي ليست لها آثار عملية، وهذا منهج سلبي في رأيهم لا إيجابي لأنها لا تهدف إلى إستبعاد الأفكار الخاطئة، تلك التي لا تكون لها أثار عملية، والاستبعاد كما هو واضح– منهج سلبي للكشف عن الحقيقة وليس إيجابيا بحال من الأحوال.

لا شك في أن الحقيقي نافع على نحو ما، إلا أن ذلك لا يستتبع القول بأن المنفعة هي أساس لتعريف الحقيقة، فالحقيقي نافع لأنه حقيقي، قبل أي إعتبار للمنفعة.

مما لا شك فيه أن "الحقيقي" نافع على نحو ما، إلا أن ذلك لا يمكن القول بأن المنفعة هي أساس لتعريف الحقيقة، فالحقيقي نافع لأنه حقيقي، قبل أي إعتبار للمنفعة فنحن كباحثين نتفق معهم على أن الحقائق بين الأفراد نسبية ولا نؤمن بالحقيقة المطلقة والثابتة. وأن تطبيق النظرية البراجماتية عن الحقيقة في مجال العلم، وما ذهب إليه جيمس والبراجماتيون من أن قضايا العلم قضايا حقيقية لأنها مقيدة علميا، فيبدو نسقا للحقائق العلمية من أساسها.

---

(1)– الموقع الإلكتروني:www.saaid.net

المبحث الثالث: نسبية الحقيقة ما بعد الحداثة علي حرب نموذجا

ألقي المفكر اللبناني علي حرب في الأيام القليلة الماضية بالجزائر محاضرة ناقش فيها تحدي الحداثة والثقافة العربية المعاصرة فعلي حرب دائما ينسب نفسه إل الموقف النقدي ما بعد الحداثي الذي يرفض الثنائية المتوازية، والمركزيات والإنغلاق القطري، فهو ينطلق من فرضية بدايته فلسفته مفادها أن لا أحد سواء كان سياسيا أو فيلسوفا أو أدبيا أو عالما يملك الحقيقة أو شرعية إحتكارها، أو له الحضور الكلي أو القدرة الكلية للتبشير بالحلول النهائية الجاهزة وبالمشاريع الشمولية أو المطلقة لمجتمع أو العالم.

ونفهم من هذا أن علي حرب مثل ما بعد البنيويين وما بعد الحداثيين الذي يبشر بالمنظورية أي لتعدد المنظورات للتعامل مع الواقع أو لفهم التاريخ، أو استخدام العقل باعتباره فكرا محددا وليس أحاديا، فالموقف الفكري عند علي حرب هو ضد تجنيس العلوم والعقول والمعارف، كما نجدها لدى أصحاب المشاريع الفكرية في العالم العربي إنه يرمي إلى القول بأنه لا يقبل بأولئك الذين يزعمون إلى التفريق[1].

حاول علي حرب أن يستند كثيرا إلى النظرية النسبية في دراسته، وكان ساعيا لذلك الموجه المعرفي، لإزالة القداسة الدينية من النصوص حيث يرى أنه جعل المعاني والدلالات في نسق متغير على الدوام، وأن الحقيقة قابلة للتغير من شخص إلى آخر، وعلي حرب حاول إثبات أن الوقائع ليس لديها ثوابت، بل هي مجموعة من الأحداث القلقة القابلة للقراءة والاستنطاق في أي وقت[2].

وعلاوة مما سبق ذكره أن النسبية لدى علي حرب تسلم كل شيء إلى قبضة الصيرورة، ولا سيما المعاني لأن المعاني في قراءات علي حرب "ليست جوهرا مكنونا أو مفهوما محضا، أو قصدا متعاليا يعبر عنه بالأدوات اللفظية.

والنسبية عند علي حرب توهمه بإنجازات متجددة وإبداعات مقيدة، وأن حلولية المعاني تتيح له تطلعا ليس نهائيا يساعد الباحث على التفكير الدائم، وذلك يكون متفاعلا مع الأحداث، وفي هذا

---

(1)–**ملتقى**:علي حرب، "**يرفض تجنيس العلوم والعقول والمعارف**"، الثلاثاء 17 نوفمبر 2009.

(2)– علي حرب، **الفكر والحدث، حوارات ومحاور**، بيروت– لبنان، دار الكنوز الأدبية، ط1، 1417هـ/1997م، ص 21.

الصدد يقول علي حرب:" ليست ثمة من تأويل نهائي للحقيقة، فالحقيقة سبل من التأويلات" إذا هنا يثبت علي حرب أن الحقيقة ليست بثابتة زلا هي مطلقة وإنما مجموعة من التأويلات أو الأراء[1].

وهنا يثبت علي حرب أن الحقيقة واحدة بل تعددية بين الأفراد وبين المجتمع الواحد والآخر حيث لا يتم إنتاج الحقيقة بطريقة واحدة، بل هناك طرق كثيرة تختلف باختلاف المجالات المعرفية وأنظمة الفكر والأدوات المنهجية والذوات العارفة، ولا يمكن لنا إلا أن نخالف إبن رشد هاهنا في زعمه أن الطريق البرهاني هو الطريق الأصح، والمقصود به هو الطريق، وفي النبوءة ليست أقل قيمة أو مرئية من الحقيقة الفلسفية والأداة الفلسفية أكشفا وإضاءة من الأداة الشعرية أو من الآلة التي يمثلها الخيال، فالخيال هو ملكة معرفية تمكننا من استكشاف وجودنا على قدم المساواة مع العقل، فضلا عن كونه مرتبه وجودية تماما كالعقل ذاته، هذا مع أن الفصل بين العقل والخيال ولا يخلو من تحكم وتعسف.[2]

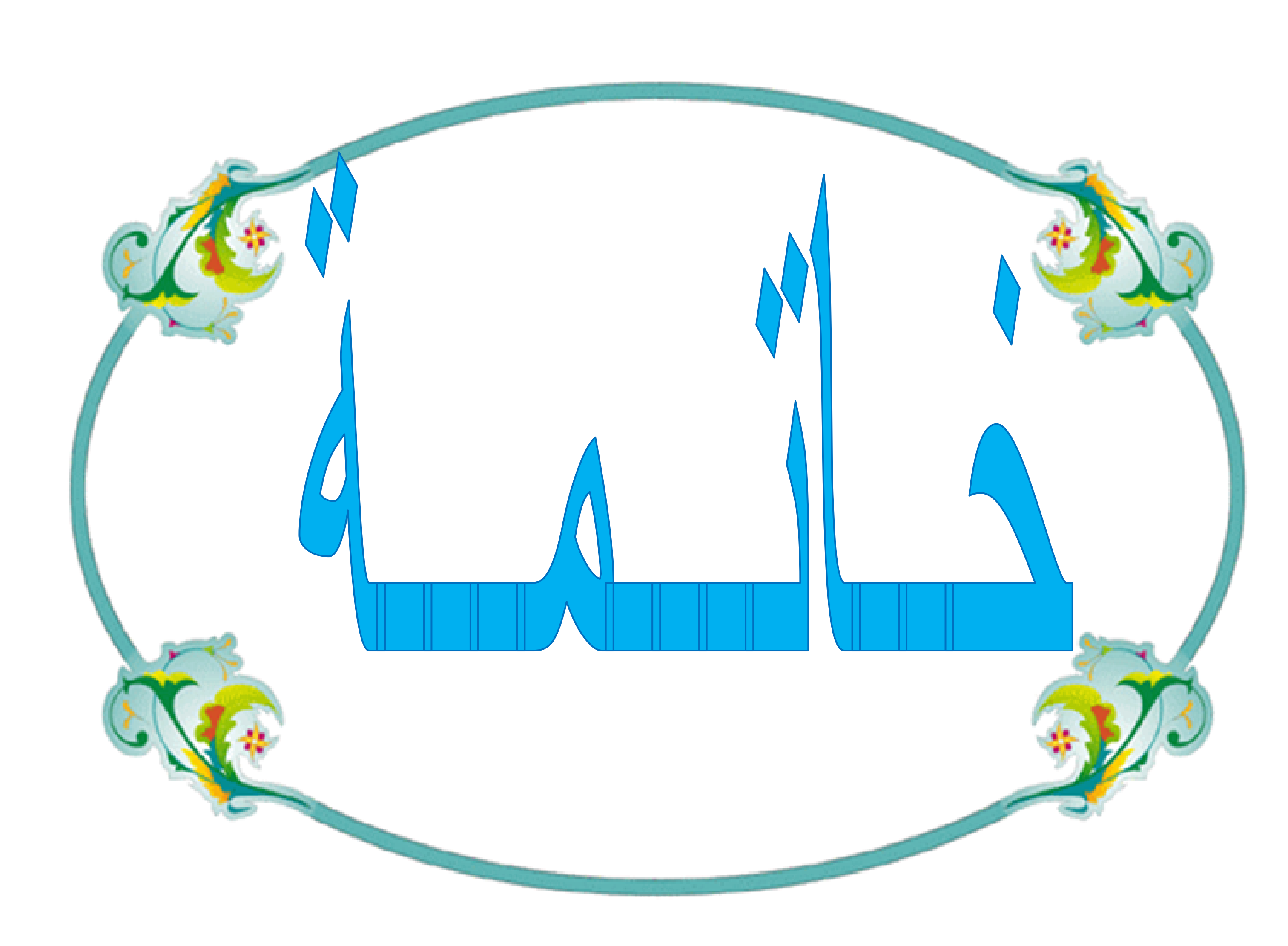
---

[1]- علي حرب، **التأويل والحقيقة**، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، ص 113.

[2]- www. Goodreads. Com.

خلاصة:

علي حرب إندرج ضمن الحقيقة النسبية عكس الحقيقة المطلقة، والبراجماتيين ينشدون الحقيقة النسبية وذلك بناءا على القياس العملي سواء ضار أو نافع فكل ما هو نافع فهو حقيقة تخدم الفرد أو المجتمع، أما الليبيراليون فالحقيقة النسبية تكون قائمة على مبدأ الحرية.



خاتمة

نستنتج مما يلي:

– هل بعد هذا التحليل، يحق لنا بأن الحقائق كلها نسبية وأن هذه الحقائق تابعة للمؤثرات البشرية والفكرية لكن من دليل العلماء حول طموحهم نحو الوصول إلى المبتغى المتعالي والذي يقصد به الحقيقة المطلقة والثابتة التي نالت أهل العقل والذوق على حد سواء، لكن مهما كانت سيطرة المواقف النسبية أو المطلقة، فالإنسان هذا الكائن المتعدد الأبعاد فهو يطمع دائما لبلوغ تلك الحقيقة الأولى التي تخدمه أو تخدم مجالاته الحياتية، فبمنظورنا للفكر العربي المعاصر وخاصة إلى ما بعد الحداثة والتي ميزتها هذه المرحلة الحقيقة النسبية عكس الحداثة المطلقة وجاءت هذه المرحلة لتدمير مبادئ وقواعد ونظريات التي تأسست عليها الحداثة في ظل ما يشهده العالم من تحولات سياسية وا يديولوجية، التي آلت إليها العديد من الأفكار والنظم والمشاريع خاصة، ونحن الشعوب التي تعيش مرحلة ما بعد الاستعمارية التي تتأهب إلى الإلتحاق بالركب الحضاري ومسايرة التطور التكنولوجي الذي يشهده العالم اليوم.

– حتى يقدر العرب أن يتخطوا الهزيمة والنكسات والنكبات لا بد لهم من إنجاز مشروعهم الخاص بهم الذي يبحث في تاريخهم، تراثهم، تطلعاتهم وستقبلهم فيكون لهم مشروعية ومصداقية وفعالية في هذا العمل وهذا العصر.

قائمة المصادر والمراجع

أ- باللغة العربية:

أولا: المصادر

❖ علي حرب،**"أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر"**، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1994.

❖ علي حرب، **"التأويل والحقيقة"**، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، بيروت، لبنان، دار لتنوير للطباعة والنشر، ط2، 1995.

❖ علي حرب، **"الفكر والحدث، حوارات ومحاور"**، بيروت- لبنان، دار الكنوز الأدبية، ط1 1417هـ/1997م.

❖ علي حرب، **نقد الحقيقة**، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان ط1، 1993.

❖ علي حرب، **هكذا إقرأ**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت- لبنان، ط1، سنة 2005.

❖ علي حرب، **نقد النص**، المركز الثقافي العربي، بيروت- لبنان، ط1، 1993.

ثانيا: المراجع

- الكتب:

❖ أحمد أمين، زكي نجيب محمود، **قصة الفلسفة اليونانية**، مطبع دار الكتاب المصرية القاهرة، ط الثانية 1935.

❖ أميرة حلمي مطر، **الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها**، دار القباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)، ط.خ، 1997.

❖ تيري إيفلتون، **أوهام ما بعد الحداثة**، تائر ديب، دار الحوار والتوزيع والنشر، ط1، سنة 149.

❖ رجب بودبوس، **تبسيط الفلسفة**، دار الكتب الوطنية- بنغاري، ط1.

❖ الزاوي بغوره، **ما بعد الحداثة والتنوير- موقف الأنطولوجيا التاريخية-**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، سنة 2009.

❖ س رابويرت، **مبادئ الفلسفة**، القاهرة، شركة نوابع الفكر، ط1، 1431هـ-2010.

❖ عبد الرزاق بلعرقور، **سؤال فلسفي ومسارات الإنفتاح**، تأويلات الفكر العربي للحداثة وما بعد الحداثة، دار العربية، ط1 سنة 120.

❖ عبد المالك مرتاض، **نظرية القراءة**، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، 2003.

❖ عبد الوهاب مسيري، د. فتحي التركي، **الحداثة وما بعد الحداثة**، دمشق، دار الفكر، ط1.

❖ محمد الشيخ وياسر الطائري، **مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة**، دار الطليعة بيروت سنة 1996.

❖ محمد سبيلا وبعيد السلام العالي، **الحداثة**، دار توبقال للنشر، ط3، سنة 2008.

❖ محمد سبيلا، **الحداثة وما بعد الحداثة**، دار توبقال للنشر، ط1، سنة 2000.

❖ محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، الدار البيضاء، المغرب المركز الثقافي العري، ط9، 1982م.

❖ محمد محمد قاسم، **مدخل إلى الفلسفة**، دار النهضة للطباعة والنشر، بيروت، ط.1 2001-1421هـ.

❖ المسيري عبد الوهاب، **اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود**، القاهرة، مصر، دار الشروق، ط1، 1422هـ-2002م.

❖ ميريام ويستر في **تعريف ما بعد الحداثة**.

❖ ولتر ستيس، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة لنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1920.

❖ يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر 1932،1300.

- **المعاجم:**

❖ جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، سنة 1982م.

❖ مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**، دار قباء الحديثة، القاهرة، د.ط،سنة2007.

المجلات و المقالات:

- ❖ مجلة جامعة بابل العلوم الإنسانية، المجلد 20، العدد 3، 2012، "**القراءة فعلا كشفيا عند علي حرب**"، سامر فاضل الأسري).
- ❖ **مقال:** علي حرب، "**يرفض تجنيس العلوم والعقول والمعارف**"، الثلاثاء 17 نوفمبر 2009.
- ❖ **مقال: "متطرقون في الزمن الليبرالي"**، جريدة الرياض، الخميس 14جمادى الأولى 1428هـ- 31 مايو 2007م، العدد 1422.
- ❖ **مقال: "نقض المذهب النسبي"**، مبارك عامر، جريدة الجزيرة، العدد 1672.

الملتقيات:

- ❖ ملتقى "**أشغال جامعة الملتقى الدولي الثالث في تحليل الخطاب**"، جامعة قاصدي مرباح ورقلة.
- ❖ ملتقى: علي حرب، "**يرفض تجنيس العلوم والعقول والمعارف**"، الثلاثاء 17 نوفمبر 2009.

- المواقع الإلكترونية:

- ❖ http ://w ww. caradthough .org/centon
- ❖ www. enefd.edu.dz
- ❖ www.saaid.net

ب- باللغة الأجنبية:

- ❖ Oliver A.jolanson.sk epticism and cognitivisme :a study in the fondations of kn owledge(London :université of califomiapress, 1978) pd10-15.
- ❖ Stephen Hilmy, the latter Wittgenstein : the émergence of nervphilosophical metrad coseford : Basil blackwell, 1987 ; P18.

الفهرس

الفصل الثالث: نسبية الحقيقة